UNIVERSITY OF ST. MICHAEL'S COLLEGE
3 1761 04051 1172

JOHN M. KELLY LIBRARY

Donated by
The Redemptorists of
the Toronto Province
from the Library Collection of
Holy Redeemer College, Windsor

University of
St. Michael's College, Toronto

III

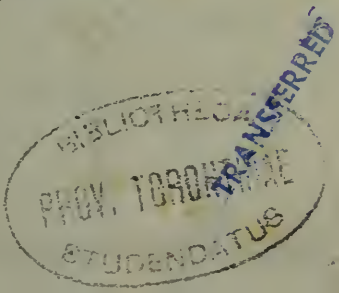
HOLY REDEEMER LIBRARY, WINDSOR

TRAITÉ

DE

LA VRAIE RELIGION.

III.



ST. MICHAEL'S COLLEGE
LIBRARY
TORONTO

TRAITÉ

HISTORIQUE ET DOGMATIQUE

DE

LA VRAIE RELIGION,

AVEC

LA RÉFUTATION DES ERREURS QUI LUI ONT ÉTÉ OPPOSÉES DANS LES DIFFÉRENS SIÈCLES,

PAR M.r L'ABBÉ BERGIER,

Chanoine de l'Église de Paris, Confesseur du Roi, etc., etc.

Cum essemus parvuli, sub elementis hujus mundi eramus servientes; at ubi venit plenitudo temporis, misit Deus Filium suum..... ut adoptionem filiorum reciperemus.

GALAT. C. 4. ℣. 3.

TOME TROISIÈME.

TOURNAY,

CH. CASTERMAN-DIEU, IMPRIMEUR-LIBRAIRE,

RUE DE PONT, N.° 10.

AVEC PERMISSION.

1827.

213
B49
1827

TRANSFERRED

HOLY REDEEMER LIBRARY, WINDSOR

ST. MICHAEL'S COLLEGE TORONTO

52-0281

TRAITÉ

HISTORIQUE ET DOGMATIQUE

DE LA

VRAIE RELIGION.

SUITE DE LA PREMIÈRE PARTIE, CHAPITRE VI.

ARTICLE II.

DE LA LIBERTÉ DE L'HOMME.

§ I.

Le libre arbître, par lequel l'homme est maître de ses actions, peut choisir entre le bien et le mal moral; obéir à l'appétit ou à la raison, est le plus beau de ses priviléges, celui par lequel il approche le plus près de la divinité. Une brute, asservie à l'appétit ou au sentiment actuel du besoin, une portion de matière organisée, toujours entraînée par l'impulsion qui lui est donnée à son insçu par une cause étrangère, ne sont point des êtres créés à l'image de Dieu.

Dès que l'homme est capable de réfléchir, il sent sa liberté. Les philosophes ont beau nous crier, *Vous n'êtes point libres;* le genre humain répond d'une voix : Vous mentez à vous-mêmes et à la

nature ; vous prouvez la liberté en la contestant. Résister à l'instinct général de l'humanité, argumenter en dépit du sentiment intérieur, c'est abuser de la liberté.

Ils triomphent d'abord de ce qu'on ne peut pas donner du libre arbitre une définition précise. Sublime réflexion ! Peut-on donner une définition plus claire que la conscience intime ? On ne peut comparer la liberté qu'à l'instinct aveugle qui conduit les brutes, et qui en est l'opposé. Mais sans faire l'anatomie d'une faculté simple, l'homme s'entend lui-même, quand il dit, *je suis libre :* il entend, je me sens tellement maître de mon choix, qu'aucun motif ne détermine invinciblement mon vouloir : ainsi le conçoivent ceux mêmes qui attaquent la liberté ; s'ils parlent sans équivoque, ce qui leur arrive rarement, ils en ont la même notion que nous.

Il y a une différence à remarquer entre les actes spontanés, les actes volontaires, et les actions libres. Ce que l'on fait dans le délire, dans le sommeil, sans réflexion, est un acte spontanée. Quand un bruit soudain me fait tourner la tête par un mouvement indélibéré, le principe de cet acte est en moi, le bruit extérieur n'en est pas la cause physique immédiate, le mouvement que je fais vient immédiatement de la puissance motrice qui est en moi ; il est spontanée, mais il n'est pas volontaire.

Un acte volontaire est celui qui se fait avec attention et avec connoissance, en vertu du penchant qui nous y porte. Si ce penchant est tellement violent que nous ne soyons pas maîtres d'y résister, l'acte, quoique volontaire, n'est pas libre ; alors la volonté est invinciblement déterminée par le penchant ou par le besoin qui fait vouloir ou désirer ;

ainsi, un homme, pressé par la faim, désire nécessairement de manger; un homme effrayé par un péril présent, fuit nécessairement. La cause de ces actes n'est point un motif réfléchi, mais une disposition mécanique des organes qui vient de la nature ou de l'habitude.

Un acte libre est celui qui se fait avec attention, avec réflexion, par choix, en vertu d'un motif, avec un vrai pouvoir physique de résister à ce motif et de faire le contraire. L'homme, pressé par la faim, ne dira point : Je suis libre de désirer ou de ne pas désirer de manger; il dira : Quoique j'aie un désir violent de manger, je suis encore libre d'y résister, de m'en abstenir, de différer, parce que le besoin et le désir ne sont pas encore assez violens pour m'entraîner invinciblement à manger dans ce moment. S'ils étoient parvenus à un degré de violence qui ne laissât plus le pouvoir de résister, alors la volonté de manger et l'acte qui s'ensuit ne seroient plus libres. Dans un sens, plus la volonté est entraînée vers un objet, plus l'acte est volontaire, moins il est libre; il l'est parfaitement, lorsque nous résistons à une inclination violente par un motif réfléchi. Si dans le discours ordinaire on confond souvent l'acte volontaire avec l'acte libre, il est essentiel de les distinguer dans une discussion philosophique.

Le pouvoir de résister aux motifs qui nous excitent, ou d'y acquiescer par choix, se nomme *liberté d'indifférence*, terme auquel les fatalistes ont déclaré la guerre. Si nous étions indifférens, disent-ils, aux motifs qui nous déterminent, nous agirions sans motif, au hasard; nos actions seroient des effets sans cause. Mais doit-on confondre *l'indifférence* avec *l'insensibilité?* Nous sommes sensibles sans doute à un motif qui nous détermine;

mais il s'agit de savoir s'il y a une liaison nécessaire entre tel motif et tel vouloir ; si, quand je veux par tel motif, il m'est possible ou non de vouloir autre chose malgré le motif, ou de préférer un autre motif à celui par lequel j'agis. Dès que l'on suppose que j'agis par tel motif, on ne peut plus supposer que ce motif ne me détermine pas ; ces deux suppositions seroient contradictoires : mais on demande, si avant toute supposition, mon vouloir est tellement attaché au motif que le *non-vouloir* soit impossible. Si l'on sort de la question ainsi proposée, l'on ne s'entend plus.

§ II.

Les preuves de la liberté sont la révélation primitive, le sentiment intérieur, la persuasion de tous les hommes, les conséquences absurdes de la fatalité, l'activité essentielle à l'esprit, la nature des motifs qui nous déterminent, la contradiction des principes des fatalistes. Nous les exposerons le plus brièvement qu'il nous sera possible.

Première preuve. Dieu a créé l'homme libre, puisqu'il lui a donné une loi et l'a puni de sa désobéissance. Si l'homme n'avoit pas été le maître de l'éviter, ce seroit une injustice ; Dieu en est incapable. Le libre arbitre a été affoibli, mais non détruit par le péché d'Adam. Dans le temps que Caïn, rongé de jalousie, méditoit le meurtre de son frère, Dieu l'avertit que s'il fait le bien il en sera payé par le témoignage de sa conscience ; que s'il fait le mal, son péché s'élevera contre lui, et le punira par des remords [1]. Tout malfaiteur éprouve encore cette vérité en lui-même. Si l'homme n'étoit pas convaincu de sa propre liberté, il n'auroit jamais de remords.

(1 Gen. c. 4, ℣. 7.

Deuxième preuve. « La notion de la liberté, « dit un philosophe moderne, ne peut être qu'une « vérité de conscience.... Des êtres véritablement « libres n'auroient pas un sentiment plus vif de « leur liberté, que celui que nous avons; nous « devons donc croire que nous sommes libres.... « Demander si l'homme est libre, ce n'est pas « demander s'il agit sans motif et sans cause, ce « qui seroit impossible; mais s'il agit par choix « et sans contrainte, et sur cela il suffit d'en « appeler au témoignage universel de tous les « hommes [1]. » Opposer à ce sentiment invincible des notions abstraites de *cause*, des comparaisons entre l'homme et les brutes, entre l'esprit et la matière, c'est une absurdité.

Un autre philosophe nous arrête, et proteste que le sentiment intérieur lui apprend qu'il n'est point libre [2] : laissons-le sentir à sa manière et pour lui seul; interrogeons le sens commun.

§ III.

1.° Nous distinguons en nous deux espèces de mouvemens; les uns sont indépendans de notre volonté, tels que le battement du cœur, la circulation du sang, les convulsions de nos membres, etc. Jamais il ne nous est venu dans l'esprit que ces mouvemens fussent libres. Les autres sont soumis à notre volonté, comme l'usage de nos mains, de nos pieds, etc., quand nous sommes en santé. Il n'est personne qui ne distingue ces mouvemens volontaires, d'avec ceux auxquels la volonté n'a point de part.

2.° Entre les mouvemens soumis à notre volonté,

(1 Mélanges de M. d'Alembert, tome IV, c. 7, p. 82. — (2 Parad. métaph. sur la lib. p. 5.

nous discernons ceux qui sont indélibérés d'avec ceux qui sont réfléchis. Au moment que le pied me glisse d'un côté, j'étends le bras de l'autre pour faire équilibre, sans réflexion sur le motif; ce mouvement est nécessaire et indélibéré. Mais lorsque j'étends le bras pour cueillir un fruit, c'est par un motif réfléchi, par un mouvement volontaire et libre. Personne ne se trompe encore sur la différence de ces divers mouvemens.

Lorsque les fatalistes soutiennent que nous ne sommes pas libres, parce que nous agissons par un motif, ils objectent contre le libre arbître la raison même qui le démontre. Un acte fait sans motif, par une impulsion machinale, est involontaire et indélibéré : donc, lorsque nous agissons par un motif, l'acte n'est plus le même; il est libre, si le motif n'est pas invincible.

3.° De même quant aux actes intérieurs de la volonté, nous distinguons les désirs ou les vouloirs libres d'avec ceux qui ne le sont pas. La faim nous donne envie de manger, la soif envie de boire; ces deux vouloirs ou désirs ne sont pas libres, ils ne viennent point d'un motif réfléchi, mais de la disposition machinale de notre corps. Nous pouvons y résister par un motif, tel que la mauvaise qualité des alimens, la circonstance du jeûne ou du lieu dans lequel nous sommes, etc. Nous pouvons y consentir par des motifs opposés; alors le vouloir efficace de manger, et l'action qui s'ensuit, sont libres, parce qu'ils viennent d'un motif réfléchi. Dans le premier cas, le vouloir ou le désir de manger a pour *cause physique* la disposition des organes; dans le second, le vouloir efficace de manger a pour *cause morale* le motif qui nous a déterminés. Nos adversaires ont à prouver que l'effet d'une cause morale est aussi nécessaire que

celui d'une cause physique ; le sentiment intérieur nous atteste le contraire.

4.° Les actes volontaires, libres et réfléchis, sont les seuls susceptibles de moralité, les seuls que la conscience approuve ou nous reproche. Si, en étendant le bras sans réflexion, ou par un mouvement convulsif, il nous est arrivé de frapper quelqu'un, nous en sommes fâchés ; mais ce déplaisir n'est pas un remords : le remords n'a lieu, que quand nous sentons que nous avons été les maîtres de notre action. Un homme qui puniroit l'inadvertance ou la nécessité comme un crime, seroit injuste et brutal.

§ IV.

Troisième preuve. Chez tous les peuples policés, on met une distinction entre le cas fortuit, imprévu, indélibéré, involontaire, et l'action libre. Celle-ci est punie avec raison lorsqu'elle est contraire aux lois ; le cas involontaire est graciable, quelque soit le mal qui en a résulté : celui qui l'a commis n'est point censé coupable, mais infortuné. Dans un compte quelconque, l'erreur involontaire de calcul est innocente ; si elle est libre et réfléchie, c'est un crime.

De même, une action n'est censée louable, vertueuse, digne de récompense, que quand elle a été libre et réfléchie. Quand un homme auroit sauvé sa patrie du plus grand danger, s'il l'a fait sans le prévoir et sans le vouloir, c'est un heureux hasard et non un mérite ; il n'est digne ni d'éloges ni de récompense. S'il l'a fait avec une intention contraire et dans le dessein de nuire, malgré l'effet avantageux qui en a résulté, ce n'est qu'un crime heureux ; l'auteur est digne de châtiment. Le livre

de l'esprit calomnie le genre humain, lorsqu'il dit qu'une action utile est toujours censée louable, et qu'une action qui porte du dommage à la société est toujours réputée criminelle [1]. Cela est absolument faux. C'est l'intention ou le motif qui décide du mérite d'une action, et non l'effet qu'elle produit.

On ne punit point les insensés, les enfans, les imbécilles, les somnambules, parce qu'ils ne jouissent point d'une liberté parfaite; mais on les met hors d'état de nuire, dès qu'ils deviennent dangereux.

Les lois, les peines, les récompenses, la louange et le blâme, la reconnoissance et le ressentiment, portent donc sur l'hypothèse de la liberté humaine. Si l'homme n'étoit pas libre, rien de tout cela ne seroit fondé en raison; il n'y auroit plus ni vice, ni vertu, ni bonne ni mauvaise action dans l'ordre moral; l'homme conduit comme les brutes par l'appétit sensuel, ne seroit comptable de ses actions, ni à Dieu, ni à la société.

§ V.

Quatrième preuve. Souvent nos adversaires sont convenus de ces vérités. « Il est évident, dit « l'encyclopédie, que si l'homme n'est pas libre, « il n'y aura ni bonté, ni méchanceté raisonnées, « quoiqu'il puisse y avoir bonté et méchanceté « animales; il n'y aura ni bien ni mal moral, ni « juste ni injuste, ni obligation ni droit: d'où l'on « voit combien il importe d'établir solidement la « réalité, je ne dis pas du *volontaire*, mais de la « *liberté*, que l'on ne confond que trop ordinai-

(1 De l'esprit, 2.e disc. c. 2, 5, 11, 13.

« rement avec le volontaire [1]. » Cette réflexion sensée est du même auteur auquel on attribue les paradoxes métaphysiques sur la liberté ; cela ne doit pas nous surprendre, l'usage de nos philosophes est de soutenir le pour et le contre, selon le goût ou l'intérêt du moment.

Comment un Dieu juste peut-il punir des actions nécessaires? s'écrie l'auteur du système de la nature : « Mes égaremens ont été l'effet du tempéra-
« ment que tu m'avois donné, des circonstances
« dans lesquelles tu m'as placé sans mon aveu,
« des idées qui malgré moi sont entrées dans mon
« esprit. Si tu es bon et juste, comme on l'assure,
« tu ne peux m'en punir, etc. [2]. » C'est ainsi que ce matérialiste réfute ce qu'il enseigne ailleurs, que la société peut punir *avec justice* des crimes nécessaires [3]. Il a répété dix fois, que dans la nature rien n'est positivement ni bien ni mal, parce que tout est nécessaire : de quel front vient-il nous parler de bien et de mal moral, dans la supposition que tout est nécessaire?

Dans la lettre de Trasibule à Leucippe, l'auteur soutient que la cause universelle, n'étant point libre, ne peut être l'objet d'un culte religieux [4] : donc si l'homme n'est pas libre, il ne peut être non plus un objet de blâme ni de louange, de haine ni de reconnoissance.

La Métrie, après avoir décidé que la volonté est déterminée nécessairement dans tous ses actes, conclut que nous sommes fous de nous reprocher de n'avoir pas fait ce qui n'étoit pas en notre pouvoir de faire [5]. La conséquence est incontestable.

(1 Encyclop. *Droit naturel.* — (2 Syst. de la nat. tome II, c. 7, note, p. 212 : c. 10, p. 303. Le bon sens, § 30. — (3 Syst. de la nat. tome I, c. 12, p. 228.—(4 Lettre de Trasib. n.° 221, p. 98. — (5 Disc. sur le bonheur, p. 136.

Cinquième preuve. L'esprit est par sa nature une substance active ; il est donc absurde de supposer qu'il reçoit toujours ses déterminations ou ses vouloirs d'une autre cause que de lui-même ; c'est admettre la communication des mouvemens à l'infini.

Par une bizarrerie inconcevable, les stoïciens, qui croyoient la spiritualité de l'âme, soutenoient la fatalité ; les épicuriens, qui enseignoient que l'âme est matérielle, défendoient sa liberté. Fausse logique de part et d'autre. C'est une absurdité d'attribuer le libre arbître à une substance inerte et passive, et une inconséquence de la refuser à l'esprit sans une raison démonstrative. La dispute a changé de face parmi les modernes ; mais ils ne raisonnent pas mieux que leurs prédécesseurs.

§ VI.

Sixième preuve. Comme le terme de *motif* est dérivé de celui de *mouvoir*, les fatalistes imaginent qu'un motif agit physiquement, et par impulsion machinale, sur la volonté, comme un corps pousse un autre corps ; comparaison ridicule, abus grossier d'une métaphore.

Un motif n'est qu'une idée présente à notre esprit ; ce n'est ni un corps, ni une substance ; il ne peut donc agir physiquement sur la volonté, qui est une puissance active, ni la faire pencher comme un poids fait baisser une balance.

Il est donc faux qu'un motif soit cause physique de ma détermination ; cette cause est ma volonté même ou mon âme, principe actif et soi-déterminant. Si cette cause en avoit besoin d'une autre, celle-ci en exigeroit une troisième, et ainsi à l'infini.

Le motif qui me porte à une action, ne peut en être que la *cause morale;* il ne peut y avoir qu'une connexion morale entre une idée et un vouloir; connexion contingente, qui n'est point infaillible, encore moins nécessaire; nous ne la connoissons que par le sentiment intérieur : les fatalistes sont-ils en état de démontrer entre l'idée et le vouloir une connexion physique, essentielle, nécessaire?

Un motif qui nous détermine, est une qualité ou une circonstance aperçue dans l'objet sur lequel nous délibérons; en délibérant sur l'objet, nous délibérons sur le motif même. Lorsque le temps paroît disposé à la pluie, je suis en suspens pour savoir si j'irai me promener ou si je resterai à la maison. L'objet de ma délibération n'est point la promenade par abstraction; mais la promenade revêtue de toutes les circonstances et de tous les motifs qui peuvent m'y porter, et de tous ceux qui peuvent m'en détourner. Les motifs pour et contre, sont donc inséparables de l'objet présent à mon esprit; ils en font partie. Dire que je suis déterminé par les motifs, ou par l'idée que j'ai de l'objet, ou par l'objet, tel qu'il est présent à mon esprit, c'est la même chose. Mais si je délibère sur l'objet, comment suis-je déterminé par lui? Puisque j'hésite si j'acquiescerai à un motif ou si j'y résisterai, comment peut-il être cause de ma détermination? Le motif ne m'a point entraîné au premier ni au second instant, pourquoi m'entraîneroit-il invinciblement au troisième?

C'est, disent les fatalistes, qu'il survient alors une nouvelle idée, une nouvelle circonstance, une nouvelle *cause imperceptible* de notre détermination. Je sens le contraire : si cette cause est imperceptible à moi-même, qui l'a révélée aux fatalistes?

D'autres prétendent que nous sommes déterminés par la disposition des fibres de notre cerveau. Nouvelle vision. Cette disposition peut être cause que tel motif me paroîtra plus pressant, que j'en aurai une idée plus vive ; mais je délibère sur l'objet, sur ses qualités qui sont mes motifs, tels qu'ils sont présens à mon esprit : donc je délibère sur mes idées mêmes, telles qu'elles sont dans mon cerveau. Comment mes idées, qui sont l'objet immédiat de ma délibération, peuvent-elles être cause de ma détermination ?

Pourquoi disons-nous qu'un motif nous *détermine?* Parce que, quand nous voulons, nous donnons la préférence à un motif sur un autre ; mais cette préférence vient de nous, et non du motif. S'il nous déterminoit par lui-même, il ne laisseroit aucun lieu à la délibération : aussi les actes nécessaires ne sont point des actes délibérés.

Si nous disons encore qu'un motif a la *force* de nous déterminer, le mot de *force* est un nouvel abus, il n'exprime que la préférence que nous donnons à tel motif sur tel autre. La force est dans l'être actif sói-déterminant, et non dans un corps ni dans une idée. Les métaphores et l'abus des termes ne sont pas des démonstrations.

§ VII.

Septième preuve. Lorsque nous délibérons entre deux motifs, les fatalistes imaginent que notre volonté est dans le même état qu'une balance, dont les bassins sont chargés de deux poids égaux ; l'un des côtés ne penchera point, à moins que l'on n'y ajoute un nouveau poids, ou que l'on ne diminue celui du côté opposé. De même, disent-ils, la volonté en suspens ne se déterminera point, à

moins qu'une nouvelle idée ne rende l'un des motifs plus puissans. Alors le plus fort l'emporte sur le plus foible; la volonté est entraînée par le motif prépondérant, comme l'un des bassins de la balance est incliné par le poids le plus grave [1].

En démontrant l'absurdité de cette comparaison, nous acquérons une nouvelle preuve.

1.° Il est absurde de comparer un agent moral à un être passif, un esprit à un corps. Pour mouvoir un corps, il faut une impulsion ou un poids; l'esprit agit et se meut par sa propre énergie, il n'a besoin ni de poids ni d'impulsion; lorsqu'il agit avec réflexion et par choix, il n'emprunte point de ses idées la force active dont il est doué. 2.° Une balance ne se donne point de nouveaux poids : un esprit se donne par la réflexion de nouvelles idées et de nouveaux motifs; il peut détourner son attention de l'un, et la donner à l'autre. 3.° Nous sentons que nous choisissons souvent entre deux motifs qui nous paroissent égaux, sans qu'il nous survienne une nouvelle raison de préférence, parce qu'alors un choix quelconque suffit. 4.° Souvent nous prenons le parti qui nous plaît le moins; nous préférons l'honnête à l'utile ou à l'agréable; nous faisons violence à notre penchant : toute la force du motif auquel nous nous rendons vient de nous-mêmes. Dans ce sens, moins l'acte est volontaire, plus il est libre. Dans ces cas et autres semblables, il y a un choix, et non une tendance passive vers le côté le plus fort. 5.° Dans ces mêmes cas, le motif auquel nous acquiesçons n'est point une cause physique, quoiqu'il l'emporte quelquefois sur une cause physique, telle que l'appétit de manger. Cet appétit vient du corps et non de la

(1 Bayle, rép. au pro. II. part. c. 139. Syst. de la nat. tome I, c. 11, p. 193. Paradoxes métaphysiques, p. 83.

volonté ; elle n'est point maîtresse de ne pas le sentir, il ne peut être l'objet d'une délibération. Mais un motif quelconque n'est qu'une idée ; la volonté peut s'en occuper ou la rejeter, l'étouffer par un autre motif ou y céder par choix. A l'égard de l'appétit, la volonté est passive ; à l'égard d'un motif, elle est active, puisqu'elle réfléchit, délibère, choisit enfin. La comparaison que font les fatalistes est donc fausse à tous égards.

§ VIII.

Huitième preuve. Si nous ne sommes pas libres, il est ridicule d'argumenter contre nous pour nous arracher l'opinion contraire : les argumens mêmes des matérialistes démontrent qu'ils nous croient libres. Selon leurs principes, « toutes nos idées, « nos volontés, nos actions, sont des effets né- « cessaires de l'essence et des qualités que la nature « a mises en nous, et des circonstances par les- « quelles elle nous oblige de passer et d'être mo- « difiés [1] : » donc c'est la nature qui a mis en moi le sentiment profond et invincible de ma liberté ; ma conviction est un effet nécessaire de mon essence et des modifications que j'ai reçues ; les changera-t-on par des raisonnemens ? Pas plus que mon tempérament ou les traits de mon visage.

Ils disent que nos pensées, nos réflexions, notre manière de voir, de sentir, de juger, ne peuvent être ni volontaires, ni libres [2]. Or, si un matérialiste, par sa manière de voir et de sentir, est invinciblement déterminé à conclure qu'il n'est pas libre, je suis de mon côté invinciblement entraîné à juger que je suis libre. S'il se sent néces-

(1 Syst. de la nat. tome I, c. 1, p. 3. — (2 Ibid. c. 11, p. 200.

sité à raisonner contre moi, je me sens aussi nécessité à réfuter ses raisonnemens, parce qu'ils me paroissent faux et absurdes.

Aussi le plus célèbre de nos philosophes, écrivant contre la liberté, a décidé que ceux qui l'attaquent et la défendent sont *également sots* [1]. Ce n'est point à nous de contester à nos adversaires les épithètes qu'ils se donnent; mais s'ils n'attaquoient pas la liberté, nous n'aurions pas besoin de la défendre. Notre procédé est louable, puisque toutes les institutions humaines portent sur la croyance de la liberté; le leur est détestable, puisqu'ils travaillent à étouffer les remords des méchans, et à désespérer les gens de bien.

Il est absurde qu'un être non libre soit nécessité à croire qu'il l'est; si ce jugement est nécessaire, il a le caractère essentiel de l'évidence, qui est de nous entraîner sans délibération.

Plus les prétentions des fatalistes sont révoltantes, plus ils ont fait d'efforts pour en pallier l'absurdité, et pour embrouiller la question : nous avons à combattre contre des légions entières.

§ IX.

Il y a, disent-ils, un excellent ouvrage contre la liberté, si bon, que le docteur Clarke y répondit par des injures [2]. C'est le livre de Collins, intitulé, *Recherches philosophiques sur la liberté de l'homme.* On le trouve dans le recueil des pièces de Léibnitz et de Clarke, avec la réponse de ce dernier; il a été traduit et commenté de nouveau, sous le titre de *Paradoxes métaphysiques sur le*

(1 Dict. philos. *Liberté.* — (2 Elém. de philos. de Newton, I. part. c. 4.

principe des actions humaines; celui-ci est réfuté dans le *Témoignage du sens intime,* par l'abbé de Lignac.

L'ouvrage de Collins a produit une nombreuse postérité; les élémens de la philosophie de Newton, les nouvelles libertés de penser, le livre de l'esprit, l'essai de David Hume sur la nécessité, le système de la nature, la lettre de Trasibule à Leucippe, les dialogues sur l'âme, le bon sens, etc., ont répété les mêmes argumens. L'encyclopédie enseigne le pour et le contre; la liberté est admise ou supposée dans les articles *évidence,* n.° 56, *liberté d'indifférence, fatalité, malfaisant;* mais dans les articles *Ethiopiens, fortuit, philosophie des Romains, vicissitude, volonté, jamais, imparfait, population,* les auteurs soutiennent la fatalité.

Remontons donc à la source, à cet ouvrage *si bon,* qui a endoctriné tant de philosophes. Clarke nous paroît avoir démontré que Collins déraisonnoit : donc il l'a injurié; il devoit avoir plus de respect pour un philosophe. Malheureusement nous nous trouvons dans la nécessité de commettre un crime plus grave, de reprocher à Collins et à son commentateur deux supercheries dans l'exposé même de la question.

1.° Ils disent qu'ils admettent la liberté, si on entend par ce mot le pouvoir qu'a l'homme de faire ce qu'il veut ou ce qu'il lui plaît [1]. Tournure captieuse. Un homme déterminé à manger par une faim canine et irrésistible, fait ce qu'il veut et ce qu'il lui plaît en mangeant; cependant il n'est pas libre. La vraie question est de savoir si entre une action et un motif réfléchi, il y a la

(1 Collins, dans le recueil de pièces, etc. tome I, p. 257. Paradoxes métaphysiques, avant-propos, p. 15.

même connexion qu'entre une faim canine et l'action de manger.

2.° Ils n'admettent, disent-ils, que la *nécessité morale;* ils n'entendent point que l'homme soit soumis à une nécessité absolue, physique et mécanique comme les êtres inanimés et non intelligens [1]. Cependant ils disent que l'homme n'est pas plus libre que les bêtes [2]; que la nécessité à laquelle il est soumis, est telle qu'il y auroit contradiction qu'il agît autrement qu'il ne fait [3]. Ils soutiennent que toute cause a une connexion nécessaire avec son effet [4]; et la raison de cette connexion, selon l'auteur des Paradoxes, est que *tout se tient dans la matière.* Les bêtes, la matière, ne sont-elles soumises qu'à la nécessité morale? Une nécessité dont le contraire renferme contradiction, n'est-elle pas une nécessité absolue? Ce début suffit pour nous faire comprendre à quels hommes nous avons affaire.

§ X.

Dans le second, la *nécessité* et la *certitude* sont la même chose. La nécessité métaphysique ou absolue se connoît par la liaison de nos idées : dans ce sens, il est nécessaire que le tout soit plus grand que la partie, que tout effet ait une cause, etc. : le contraire renferme contradiction: Dieu même ne peut pas y déroger. La nécessité physique résulte de l'orde constant que Dieu a établi dans la nature, des lois qu'il a imprimées aux corps, et de la volonté qu'il a de conserver ce même ordre :

(1 Collins, préface, p. 258. Parad. avant-propos, p. 5. Lett. apol. p. 17. — (2 Collins, p. 309, 311. Parad. p. 25. — (3 Collins, p. 359. Parad. p. 201. — (4 Collins, p. 312, 335. Parad. p. 104.

nous ne pouvons pas le changer ; mais Dieu le peut par miracle, parce qu'il l'a librement établi. La nécessité morale résulte de la marche que suivent ordinairement les êtres intelligens et libres dans leurs actions : ainsi il est moralement nécessaire qu'un homme sage et raisonnable s'abstienne de commettre une indécence en public ; mais il a le pouvoir physique de cesser d'être sage et de la commettre. Cette nécessité morale n'est que par supposition ; elle ne détruit point la liberté, elle la suppose. Vu la manière dont les hommes sont constitués, il est moralement impossible qu'aucun ne commette un crime : mais cette nécessité est vague et indéterminée ; elle ne tombe sur aucun individu en particulier ; il n'en est aucun qui n'ait une pleine liberté de s'abstenir du crime.

Quand on dit que l'homme n'est pas libre parce qu'il est soumis à la nécessité morale, c'est comme si l'on disoit qu'il n'est pas libre parce qu'il est intelligent, actif, raisonnable ; ou qu'il n'est pas libre, parce qu'il a tout ce qu'il faut pour l'être. Après cette bévue, Collins et son commentateur accusent les défenseurs de la liberté de tomber en contradiction [1].

L'expérience disent-ils, ou le sentiment intérieur, ne prouve point la liberté ; il vient de ce que nous ne faisons pas attention aux causes de nos actions [2].

Au contraire, plus nous y faisons attention, mieux nous sentons la différence entre nos actions libres et celles qui ne le sont pas. Nos profonds raisonneurs n'ont eu garde d'en faire la comparaison, elle les auroit incommodés. Ils nous renvoient à l'expérience, au sentiment ; ensuite ils les désa-

(1 Collins, p. 271, 282. Parad. p. 19. — (2 Collins, p. 269. Parad. p. 17.

vouent : ils y substituent des idées abstraites de *cause*, qu'ils ne prouvent point.

Selon eux, quand l'âme délibère, elle est nécessitée à délibérer par l'égalité apparente des motifs : cet état d'indifférence est donc aussi nécessaire que l'action même lorsque nous agissons [1].

Réponse. Tout cela est faux. 1.° Nous prenons souvent parti dans des cas d'incertitude, où nous ne voyons pas plus de raison pour un parti que pour l'autre; nous le choisissons parce qu'il nous plaît de choisir. Il n'est pas vrai qu'alors nous agissions sans raison et à l'aveugle [2]. Ce n'est point être aveugle que de voir les choses telles qu'elles sont, de sentir l'égalité des motifs lorsqu'ils sont égaux en effet. La raison de vouloir ou de choisir est la liberté même. Il est absurde qu'un être actif et libre demeure indécis, à moins qu'il ne soit poussé comme un automate; il l'est de soutenir que ces mots, *parce qu'il nous plaît,* expriment un motif déterminant nécessairement. 2.° Puisque la délibération est possible et fréquente, il s'ensuit qu'aucun motif n'a par lui-même, au premier instant, la force de nous déterminer, autrement il n'y auroit jamais de délibération : donc, si nous y acquiesçons au second ou au troisième instant, c'est uniquement parce que nous le voulons; la durée de la délibération ne rend pas un motif plus fort qu'il n'étoit au premier instant. Vainement les fatalistes supposent, sans le prouver, qu'il nous est survenu pour lors une nouvelle idée, un nouveau motif, une cause imperceptible de vouloir : une *cause imperceptible* se devine et ne se prouve point; le sentiment intérieur nous convainc que c'est une chimère systématique et rien de plus.

(1 Collins, p. 275. Parad. p. 25. — (2 Collins, p. 280. Parad. p. 134, 152.

3.° Dans l'inégalité même des motifs clairement aperçue, nous sommes encore les maîtres de suspendre notre action; preuve qu'aucun motif ne nous entraîne par son propre poids, ne nous détermine par lui-même invinciblement.

§ XI.

Nos deux philosophes prétendent néanmoins prouver, par l'analyse des opérations de notre âme, qu'aucune n'est libre. Ces opérations sont la perception des idées, le jugement, le vouloir, l'action extérieure. Quant à la première, disent-ils, les idées, tant de sensation que de réflexions, se présentent à nous, soit que nous le voulions ou que nous ne le voulions pas; et nous ne saurions les rejeter [1].

Mais ils se sont contredits ou rétractés; ils avouent formellement que l'homme peut, à chaque moment, changer l'objet de ses pensées comme il lui plaît, penser à une chose ou à une autre [2]; et l'expérience en dépose.

A la vérité, nous ne sommes pas maîtres de ne pas recevoir l'idée d'un objet aperçu par les sens; mais il dépend de nous d'y faire plus ou moins d'attention ou de la rejeter, à moins que la sensation ne soit très-vive et forcée, telle qu'est une douleur violente. Dans une méditation profonde, nous ne voyons plus les objets placés devant nos yeux : excepté le cas d'une commotion vive dans les organes, ou d'une agitation extraordinaire dans le sang, il nous est libre de détourner notre imagination d'un objet, de porter notre attention sur autre chose. D'ailleurs, quand l'âme seroit pu-

(1 Collins, p. 288. Parad. p. 47. — (2 Collins, p. 367. Parad. p. 232.

rement passive dans la perception des idées, cela ne prouveroit rien contre l'activité et la liberté de la volonté; nous ne recevons pas nos vouloirs, comme on suppose que nous recevons nos idées.

La seconde opération, qui paroît *nécessaire* aux fatalistes, est le jugement. Toute proposition, disent-ils, se présente à moi, ou comme évidente, ou comme probable; ou comme douteuse, ou comme fausse; je ne suis pas plus le maître de changer ces apparences, que de changer l'idée que la vue du rouge produit en moi. Je ne puis non plus juger d'une manière contraire à ces apparences, ou juger qu'une proposition n'est point telle qu'elle me paroît; ce seroit me mentir à moi-même, ce qui est impossible [1].

Impossible! Que fait donc un philosophe qui nie la liberté contre le témoignage de sa conscience? Belle entreprise, de prouver qu'il n'y a dans le monde ni jugemens précipités, ni erreurs volontaires, ni opiniâtreté répréhensible! Nos adversaires ont leurs raisons pour se soutenir; mais l'expérience est contre eux.

1.° Quelque évidente qu'une proposition nous paroisse d'abord, nous sommes maître de suspendre notre jugement, d'examiner les idées qu'elle renferme, ou les preuves dont elle peut être appuyée : c'est le *doute méthodique,* il n'est certainement pas impossible. Nos deux fatalistes semblent en convenir, lorsqu'ils disent que l'homme a le même pouvoir ou la même liberté par rapport aux opérations de l'esprit, qu'à l'égard de celles du corps [2].

2.° Souvent la vérité ou la fausseté apparente d'une proposition vient moins de sa nature que de nos affections personnelles; un philosophe prend

(1 Collins, p. 289. Parad. p. 49 et 50. — (2 Collins, p. 367. Parad. p. 231.

pour évident tout ce qui favorise son système, il juge faux tout ce qui y est contraire : cette prévention est volontaire et très-libre. Juger ainsi par passion et par entêtement, est sans doute *une très-grande imperfection;* l'auteur des Paradoxes pouvoit se dispenser de le prouver [1]; c'est un abus de la liberté.

3.° Si un esprit droit est forcé d'acquiescer à une proposition dès qu'elle lui paroît évidente, il n'en est pas de même lorsqu'elle est seulement probable : souvent néanmoins il est obligé de prendre un parti, et de choisir par un autre motif que par la force des preuves.

4.° Quand l'entendement seroit passif dans ses jugemens, la volonté ne l'est point dans ses vouloirs : une preuve évidente ravit l'acquiescement de l'esprit; aucun bien créé ne ravit l'affection de la volonté.

§ XII.

C'est donc principalement du *vouloir,* qu'il est important de connoître la nature. « On fait ordi-
« nairement, disent nos oracles, deux questions
« sur cette matière : la première, si nous sommes
« libres de vouloir ou de ne vouloir pas; il est
« évident que nous n'avons pas cette liberté. Si on
« propose à un homme d'aller se promener demain,
« il faut nécessairement de trois choses l'une, ou
« qu'il consente, ou qu'il refuse, ou qu'il diffère
« de se déterminer : il est donc nécessité à pro-
« duire immédiatement un acte de volonté [2]. »

Est-ce ici un raisonnement sérieux ou une dérision? Entre trois partis, l'homme est forcé de

(1 Paradoxes, p. 127 et 132. — (2 Collins, p. 293. Parad. p. 57.

choisir : donc il n'a pas le choix libre. Si je disois à quelqu'un; il faut nécessairement que vous soyez ici ou ailleurs, il n'y a pas de milieu : donc, ce n'est pas librement et de votre plein gré que vous êtes ici : il ne daigneroit pas me répondre.

La seconde question est de savoir, si de deux ou de plusieurs objets nous sommes libres de vouloir l'un ou l'autre; nos fatalistes soutiennent que non. D'abord entre deux biens qui paroissent inégaux, l'homme, disent-ils, ne peut pas choisir le moindre, autrement il voudroit son mal, il n'agiroit plus par sentiment; l'objet de la volonté est toujours le bien [1].

Soit. 1.° Il faut prouver que le *bien* est un *mal* en comparaison du *mieux*, et qu'alors il ne peut plus être un objet de choix. 2.° Loin d'être forcé à choisir l'un plutôt que l'autre, souvent je puis renoncer à tous les deux. 3.° Je puis, par des motifs étrangers à la chose et qui dépendent de moi, préférer le moindre bien, ou même ce qui paroît un mal à certains égards. Soutenir qu'alors, tout considéré, je prends le parti qui me paroît le *meilleur*, c'est supposer ce qui est en question; il n'est meilleur que parce que je le veux; souvent c'est le parti le plus opposé à mon inclination. 4.° Affirmer qu'un motif est le plus puissant, parce qu'il me détermine, c'est encore une pétition de principe : c'est dire que je ne veux pas librement, puisque je veux. 5.° Il est faux que l'homme agisse toujours par sentiment, ou selon son inclination; souvent il agit par raison et par devoir; et c'est le mieux : mais *mieux* très-libre, quisqu'il ne tient qu'à lui de faire mal.

Lorsque les fatalistes posent pour principe que nous voulons nécessairement notre bien, ils se jouent d'une équivoque. Quel est *notre bien*? Ce

(1 Collins, p. 276, 300. Parad. p. 61 et suiv.

qui nous satisfait. Pourquoi nous satisfait-il ? Parce que nous le désirons. Affirmer que nous voulons ou que nous désirons nécessairement *le bien*, c'est assurer que nous voulons nécessairement ce que nous voulons, que nous désirons nécessairement ce que nous désirons. Pur verbiage, ou c'est le point même de la question à décider. Tout ce que nous choisissons est notre bien pour le moment, puisqu'il nous satisfait pour le moment [1].

En second lieu, selon nos adversaires, l'homme n'est pas libre lorsqu'il choisit entre deux objets qui paroissent égaux ; par exemple, entre deux œufs qu'on lui présente à manger. Il n'y a jamais, disent-ils, deux objets de choix parfaitement égaux. Outre les qualités des objets, l'homme a en lui-même des dispositions ou des affections personnelles, qui déterminent son choix; ses inclinations, ses habitudes y influent toujours. Quoique les raisons du choix soient *imperceptibles*, elles ne sont pas moins réelles. De même qu'un grain de sable invisible suffit pour faire pencher une balance; ainsi un motif, ou une *cause inconnue* nous détermine souvent à vouloir. Dans le cas d'une parfaite égalité, l'homme ne pourroit faire aucun choix [2].

Nous répondons, 1.° qu'il n'importe en rien de savoir s'il peut y avoir ou non deux objets de choix parfaitement égaux, puisque nous venons de montrer que l'homme choisit très-librement entre deux objets inégaux. Il ne sert encore à rien de remarquer qu'avant de choisir, il faut avoir déjà la volonté de choisir [3]. Qui en doute ? Il faut aussi en avoir le pouvoir, et ce pouvoir est la liberté

(1 Bayle, réponse au prov. II. part. c. 90. — (2 Collins, p. 300, 306. Parad. p. 81, 83, 87. — (3 Paradoxe, p. 88, 89.

même. 2.° Nous voudrions savoir quelle disposition, quelle affection personnelle, quelle habitude, peut déterminer *nécessairement* un homme à choisir un œuf plutôt qu'un autre. 3.° Supposer des raisons *imperceptibles*, des causes *inconnues*, c'est avouer qu'on n'en connoît point, qu'on les imagine par besoin de système. 4.° La comparaison du grain de sable dans une balance est absurde ; la volonté n'est point passive comme une balance. 5.° Il est faux que dans le cas d'égalité parfaite, l'homme ne pourroit choisir ; c'est comme si l'on disoit que le cas d'indifférence parfaite est opposé à la liberté parfaite.

Nos adversaires font ici deux sophismes. 1.° Ils confondent la cause physique d'une action avec sa cause morale ; parce que la première a une liaison nécessaire avec son effet : ils concluent qu'il en est de même de la seconde. 2.° Ils confondent la raison de choisir indifféremment, avec la raison de faire tel choix déterminé. Lorsqu'on présente deux œufs à un homme pressé par la faim, la raison qui le porte à choisir indifféremment, est le besoin même de manger ; il est absurde d'exiger une autre raison pour l'engager à prendre l'œuf A, plutôt que l'œuf B ; d'exiger une raison de *préférence* dans le cas d'*indifférence*, et un choix raisonné où un choix quelconque suffit.

Il faut, disent-ils, qu'il y ait toujours quelque cause connue ou inconnue qui détermine notre choix, parce que *tout ce qui a un commencement doit avoir une cause* (1). Assurément, notre choix, notre détermination, notre vouloir, ont une cause, une cause très-physique, c'est la faculté de vouloir, la volonté même, ou notre âme, puissance active, cause efficiente de ses opérations. Si cette cause en

(1 Collins, p. 305. Parad. p. 104.

a besoin d'une autre, nous retomberons dans le progrès des causes à l'infini.

D'autres décident magistralement, qu'un traité philosophique de la liberté ne seroit qu'un traité des effets sans cause [1]. Ils n'entendent pas les termes, c'est le traité de la *nécessité* qui est un traité des effets sans cause, puisqu'en remontant la chaîne des effets, on ne parvient jamais à la cause première.

§ XIII.

La quatrième opération de l'homme est de faire ce qu'il veut, ou d'exécuter son vouloir : selon les fatalistes, nous le faisons nécessairement, à moins qu'un obstacle ne nous en empêche [2]. Cependant ils reconnoissent que nous pouvons changer de volonté. Mais lors même que nous n'en changeons pas, la prétendue nécessité de faire ce que nous voulons n'empêche point que nous n'ayons voulu librement; elle est conséquente à la liberté, elle en suppose l'exercice : peut-elle y être opposée? Je ne fais rien sans le vouloir, et je ne puis vouloir les deux contraires; si donc je veux marcher, il est certain que je marcherai : et comme mon vouloir a été libre, l'action de marcher ne l'est pas moins.

On convient, disent nos graves auteurs, que les brutes sont des agens nécessaires : or, il n'y a point de différence sensible entre nos actions et les leurs; les qualités de l'homme sont les mêmes que celles des animaux [3].

Je demanderois volontiers à l'un de ces philosophes : avant d'être homme, avez-vous été brute,

(1 De l'esprit, 1.er disc. c. 4. — (2 Collins, p. 307, 308. Para . p. 90. — (3 Collins, p. 309, 311. Parad. p. 94.

ou l'êtes-vous devenu, après avoir été homme? Avez-vous fait par sentiment le parallèle entre les opérations de l'homme et celles des animaux? Sans cette épreuve, sur quoi fondez-vous notre ressemblance? Vous avez dit que vous ne supposiez dans l'homme que la *nécessité morale;* elle suppose la liberté : nous l'avons fait voir § IX; elle ne convient qu'à un être actif, intelligent, raisonnable, capable d'agir par un motif: attribuez-vous ces qualités aux brutes?

Ils demandent à quel âge les enfans deviennent des agens libres, quelle différence il y a pour lors entre leur sentiment intérieur et celui qu'ils avoient avant d'être libres, etc. Questions déplacées: quand nous ne pourrions pas y satisfaire, que s'ensuivroit-il contre le sentiment de notre liberté. Soutenir que ce sentiment est le même dans un enfant et dans un homme fait, c'est affirmer qu'à quinze ou vingt ans un homme se sent encore enfant.

Dans tout ce que nos fatalistes ont dit contre la liberté du vouloir, ils n'ont pas seulement effleuré la question; il ne s'agit pas de savoir si nous voulons toujours par un motif, mais si entre ce motif et le vouloir il y a une connexion nécessaire, si la volonté ne peut ni empêcher ni suspendre l'influence d'un motif; si elle n'en peut pas changer à son gré. Enfin ils vont essayer de le prouver.

§ XIV.

Toutes nos actions, disent-ils, ont un commencement : or, tout ce qui a un commencement a une cause, et toute cause est une *cause nécessaire:* si la cause n'avoit pas une relation particulière avec son effet, elle ne seroit point cause, et toute cause

pourroit produire toutes sortes d'effets ; le hasard pourroit enfanter l'univers, etc. [1].

Réponse. Toujours même sophisme. La cause efficiente et *physique* de nos actions est notre âme, principe actif, et qui a la force de se déterminer sans l'influence d'aucune autre cause physique ; autrement il faudroit remonter de cause en cause à l'infini. Cicéron et Lucrèce donnoient déjà cette réponse aux stoïciens [2]. La fureur des fatalistes est d'appliquer à l'âme humaine l'axiome qu'ils admettent pour la matière passive ; savoir, que *tout corps est mû par un autre corps qui le frappe.* L'âme ou la volonté, dans ses actes réfléchis, ne se détermine point sans motif; mais le motif n'est qu'une *cause morale;* et il est faux que celle-ci soit une *cause nécessaire.*

Une *relation particulière* entre la cause et l'effet, et une *relation nécessaire,* est-ce la même chose? Il y a sans doute une relation particulière entre les facultés de notre âme et les actes qui leur sont propres : l'entendement ne produit point les actes de la volonté, et celle-ci ne produit point les actes de l'entendement ; une cause aveugle ne peut enfanter les opérations d'une cause intelligente, ni une cause nécessaire celles d'une cause libre, puisque les causes sont distinguées et caractérisées par leurs effets : voilà tout ce que signifie la relation *particulière* qu'il y a entre les effets et leurs causes physiques. Quant aux *causes morales,* il est faux qu'il y ait la même relation : un seul motif peut causer vingt actions différentes, et une même action peut avoir plusieurs motifs divers : où est donc la relation particulière dont parlent nos adversaires? Sans cesse ils parlent de *cause,* et ils

(1 Collins, p. 312. Parad. p. 103. — (2 Cic. de fato, n.° 11. Lucrèce, l. 2, v. 260.

ne savent pas seulement ce qu'ils entendent par-là.

Peu nous importe de savoir si les épicuriens et les saducéens ont admis la liberté ; si les stoïciens et les pharisiens l'ont niée ; si la liberté, telle que plusieurs auteurs la définissent, est une perfection ou une imperfection ; si Dieu, les anges et les bienheureux sont libres ou non ; toutes ces digressions n'aboutissent qu'à perdre de vue la question, à tromper les lecteurs, à pallier des sophismes très-foibles en eux-mêmes.

Nos deux auteurs comparent la nécessité avec laquelle l'entendement acquiesce à la vérité connue, avec l'inclination qu'a la volonté à embrasser ce qui paroît un bien [1]. Comparaison fausse. On le répète : quand l'entendement seroit passif dans ses jugemens, la volonté ne l'est point dans ses vouloirs ; nous ne sommes point nécessités à embrasser tel bien particulier, comme à saisir telle vérité qui se présente à notre esprit : l'évidence est invincible, excepté à l'égard des opiniâtres ; aucun motif ne l'est.

§ XV.

La prescience de Dieu, selon les fatalistes, détruit la liberté. Dieu, disent-ils, ne peut prévoir certainement nos actions futures, si elles ne sont déterminées, ou par son décret, ou dans leur propre cause ; dans l'un et l'autre cas elles sont nécessaires. La relation entre la cause et l'effet, n'est pas moins nécessaire qu'entre le décret de Dieu et l'événement qui en est l'objet ; il n'implique pas moins contradiction que les causes ne produisent pas leur effet, qu'il l'implique qu'un

(1 Collins, p. 334, 335. Parad p. 117, 122.

événement que Dieu a décrété n'arrive pas. Aussi plusieurs philosophes et plusieurs théologiens ont avoué, qu'ils ne pouvoient concilier la prescience de Dieu avec la liberté humaine : saint Paul et la plupart des pères de l'église ont été fatalistes [1].

Réponse. Le terme de *prescience* en Dieu n'est qu'un abus ; l'éternité de Dieu correspond à tous les instans de la durée des êtres : rien n'est donc futur ni passé à son égard ; il n'a besoin ni de décret, ni de détermination des causes, pour voir d'un seul coup d'œil ce qui a été, ce qui est, ce qui sera. De la certitude infaillible de cette science, il ne résulte qu'une nécessité de conséquence ou de supposition, qui présuppose la liberté, loin de la détruire. Il est faux qu'entre *toute cause* et son effet il y ait une connexion nécessaire, puisque la question présente est de savoir s'il n'y a pas des causes libres. Nos adversaires n'ont parlé d'abord que d'une nécessité morale ; ici ils établissent une nécessité absolue dont le contraire renferme contradiction. Ce n'est pas notre faute si des philosophes ou des théologiens ont mal conçu la prescience divine ; leur opinion ne fait pas loi : quant à saint Paul et aux pères de l'église, nous les justifierons ailleurs.

Nous avons observé que les notions du vice et de la vertu, des peines et des récompenses, supposent la liberté de l'homme ; nos fatalistes soutiennent qu'elles prouvent la nécessité : 1.° selon eux, si l'homme n'étoit pas nécessairement déterminé par le plaisir et par la douleur, il seroit inutile de lui proposer des peines et des récompenses [2].

Réponse. Fausse conclusion. Il suffit que l'homme soit sensible au plaisir et à la douleur, pour que

(1 Collins, p. 335, 340. Parad. p. 156.—(2 Collins, p. 340. Parad. p. 168.

ces motifs influent sur sa conduite, quoiqu'il puisse y résister et y résiste souvent : y résisteroit-il, s'il y avoit une connexion nécessaire entre ces motifs et les actes de la volonté? Un motif n'est pas inutile, quoiqu'il soit souvent inefficace.

2.° Supposer un être sensible capable de *choisir*, c'est le supposer insensible [1].

Réponse. Un être sensible et non raisonnable est sans doute incapable de choisir; c'est le cas des brutes. S'il est raisonnable, il a la faculté de comparer les objets et les motifs, de balancer l'un par l'autre, de délibérer, par conséquent de choisir.

Mais s'il préfère le motif le plus foible, s'il choisit le mal plutôt que le bien, c'est une absurdité, c'est choisir en aveugle et au hasard; il n'est point de plus grande imperfection [2].

Réponse. Nous n'avons jamais pensé que le pouvoir de se tromper et de faire un mauvais choix fût une perfection; mais c'est encore un moindre défaut que d'être asservi à l'appétit et au pouvoir des objets présens comme les brutes. Un choix n'est point aveugle dès qu'il suppose une comparaison; et nous venons d'observer qu'un moindre bien comparé à un plus grand n'est pas un mal.

3.° Si l'homme n'est pas un agent nécessaire, il ne peut avoir aucune idée du bien ni du mal moral, aucune raison de préférer la vertu au vice. La vertu consiste dans des actions, qui, par leur nature et tout bien compté, sont agréables et accompagnées de plaisir; le vice consiste dans des actions, qui, par leur nature et tout bien compté, sont désagréables et accompagnées de douleur [3].

Réponse. Au contraire si l'homme est un agent nécessaire comme les brutes, il n'y a plus ni bien

(1 Parad p. 65 — (2 Ibid. p. 117, 122, etc. — (3 Collins, p. 313. Parad. p. 172.

ni mal moral, tout se réduit au bien et au mal physique; il n'y a plus qu'une bonté et une méchanceté *animales*, comme s'exprime l'encyclopédie [1]. A-t-on jamais regardé les brutes comme susceptibles de vertu? Les définitions du vice et de la vertu, données par les fatalistes, sont fausses, absurdes, destructives de toute morale; nous le démontrerons dans le chapitre VIII. Personne n'a encore été assez insensé pour se croire vertueux, louable, digne de récompense, à cause des actions qu'il fait nécessairement. Désirer de manger quand on a faim, satisfaire l'appétit et les autres besoins de la nature, endurer le froid ou le chaud par nécessité, ce ne sont pas là des actes de vertu.

§ XVI.

Rien de si foible que les objections des fatalistes: leurs réponses aux preuves de la liberté humaine seront-elles plus solides?

On leur dit : 1.° Si les hommes sont des agens nécessaires, il est injuste de les punir pour des crimes qu'ils n'ont pas pu éviter. Ils répondent que l'on peut et que l'on doit les punir, soit pour en délivrer la société, comme on le fait à l'égard des enragés et des pestiférés, soit pour qu'ils servent d'exemple : or, l'exemple peut influer sur les hommes, quoiqu'ils agissent nécessairement. On ne doit pas punir un homicide fortuit ou involontaire, cet exemple ne pourroit servir à rien; mais on enveloppe quelquefois les enfans, quoiqu'innocens, dans la punition du père, pour rendre l'exemple plus frappant [2].

Pourrons-nous relever toutes les conséquences

(1 Ci-dessus, § 4, et art. *Malfaisant*. — (2 Collins, p. 345, 349. Parad. p. 177, 182. Bayle, rép. au prov. II. part. c. 139.

absurdes de cette réponse? Il s'ensuit : 1.° que Dieu ne peut pas punir avec justice les méchans dans l'autre vie, puisque leur supplice ne peut plus servir ni à purger la société, ni à donner exemple; on ne voit pas leurs tourmens : qu'il ne peut pas même les châtier en cette vie sans nous en avertir; puisque l'on ignore si tel malheur qui arrive à un homme est une punition de ses vices, ou une épreuve de sa vertu. 2.° Que toute peine de mort est injuste, même lorsque Dieu l'a prononcée; parce qu'on peut mettre la société à couvert de danger, en enchaînant les malfaiteurs; l'exemple en seroit plus continuel et plus frappant. 3.° Que quand on expose un pestiféré à la mort pour éviter la contagion, c'est une punition. 4.° Qu'il n'y a point de crimes que ceux qui troublent la société. 5.° Que toute punition qui n'est pas publique est injuste, parce qu'elle ne peut pas servir d'exemple. 6.° Que si la punition d'un homicide involontaire pouvoit servir à quelque chose, elle seroit juste; qu'il n'y a aucune différence entre un crime et un malheur. 7.° Que celui qui a fait du mal en croyant faire du bien, est aussi criminel que le malfaiteur réfléchi, puisqu'il a porté un préjudice égal à la société; que l'intention n'est point ce qui fait le crime, mais les effets qu'il produit. Autant de conséquences absurdes et meurtrières en fait de morale. Cependant nos fatalistes triomphent de cette réponse, et se vantent d'avoir solidement établi les fondemens de la société civile [1].

On leur objecte, en second lieu, qu'il est inutile de menacer et de punir les hommes, pour les empêcher de violer les lois, s'ils sont déterminés nécessairement dans toutes leurs actions. Ils répondent : 1.° Qu'à des agens nécessaires il faut des

(1 Collins, préface, p. 4, 5.

causes nécessaires; qu'elles agissent sur l'homme comme la chaleur du soleil agit sur les fruits pour les mûrir : 2.° qu'au contraire, si ces causes n'influoient pas nécessairement, elles seroient inutiles; que si l'homme étoit indifférent au plaisir et à la douleur, rien ne pourroit le déterminer : 3.° que l'on châtie avec succès les animaux, les imbécilles, les enfans, les furieux, quoiqu'ils ne soient pas libres [1].

Examinons en détail ces réponses. La première suppose que l'homme n'est pas seulement assujetti à une nécessité morale, mais à une nécessité physique et mécanique, puisque les motifs influent sur sa volonté comme la chaleur sur les fruits. Dans cette hypothèse, l'homme n'est plus un *agent*, mais un être passif comme les corps; un *agent nécessaire*, dans ce sens, est une contradiction. La seconde est fausse; elle confond toujours l'influence morale avec l'influence physique, l'acquiescement libre à un motif avec l'indifférence à l'égard de ce motif, le pouvoir de résister avec l'insensibilité; équivoques puériles sur lesquelles il est ridicule de fonder un système. La troisième ne satisfait point. Il est question de savoir si les imbécilles, les enfans, les furieux, sont absolument privés de liberté : dans ce cas, les chaînes, les entraves, la crainte, sont les seuls moyens de les conduire, et ce n'est plus une punition. L'exemple des animaux ne prouve rien; leur instinct est un mystère qui n'éclaircit rien, et qui ne peut prévaloir au sentiment intérieur de l'homme. Quand un arbre penche d'un côté, on lui oppose un appui qui le pousse de l'autre; est-ce là une loi, une ménace, ou un châtiment? Nos adversaires sont forcés de

(1 Collins, p. 349, 352. Parad. métaph. p. 168, 177. Bayle, dict. crit. *Rorarius*, F. Syst. de la nat. tome I, c. 11, p. 193.

dire que c'est la même chose dans le fond, quoique les termes soient différens.

§ XVII.

On leur oppose, en troisième lieu, l'effet que produisent sur l'homme le blâme, la louange, les prières, les raisons persuasives : sont-ce-là des causes physiques qui aient une connexion nécessaire avec leur effet? Ils le soutiennent; ils disent que ces causes ne seroient d'aucun usage, si l'homme étoit libre, ou si elles n'étoient pas capables de mouvoir sa volonté [1].

Ainsi ils s'obstinent à jouer sur la même équivoque. On doit distinguer une motion physique et une motion morale; la première exclut le pouvoir physique de résister, la seconde le suppose; l'une a une connexion nécessaire avec son effet, l'autre n'a qu'une connexion contingente. Celle-ci n'est donc pas inutile, quoique l'effet manque souvent par la résistance libre de la volonté. Nous démontrerons, dans le § XXXII, qu'il n'y a point entre les causes morales et les actes de notre volonté, la même connexion qu'entre une cause physique et son effet. Une cause physique agit sur un être passif; une cause morale influe sur un être actif. Quand une cause physique agit sur nous, par exemple la faim, nous n'agissons plus, nous *souffrons;* lorsque nous acquiesçons à un motif, nous ne souffrons pas, nous *agissons* et nous nous déterminons nous-mêmes. Comparer un motif à une cause physique, lui donner le nom de *cause* dans le même sens, c'est brouiller toutes les notions.

Le blâme, la louange, les prières, les promesses, les menaces, les raisons, n'ont point de prise sur

(1 Collins, p. 353. Parad. p. 189.

les animaux, parce qu'ils sont privés d'intelligence et de liberté, ces motifs peuvent agir sur les enfans, sur les insensés, sur les imbécilles, quand il leur reste quelque degré de l'une et de l'autre. Ils sont sensibles aux châtimens aussi bien que les animaux, parce que les châtimens affectent la machine, et sont pour lors une cause physique : l'homme raisonnable, au contraire, est souvent plus sensible aux causes morales qu'aux causes physiques ; il est capable de résister aux tourmens, plutôt que de commettre une action digne de blâme et qui peut lui donner des remords. Y a-t-il sur la terre un pouvoir assez fort pour me faire vouloir ce que je ne veux pas, ou pour me persuader par violence ce que je ne crois pas ? Les causes physiques peuvent agir immédiatement sur mon corps et sur mes organes ; elles ne peuvent rien sur ma volonté. Il y a donc de l'aveuglement à soutenir que des motifs agissent physiquement sur moi, et que je n'ai point le pouvoir d'y résister.

§ XVIII.

On oppose, en quatrième lieu, aux défenseurs de la fatalité, l'absurdité dans laquelle ils tombent. Ils disent que la vie de l'homme a un période fixe et déterminé, qu'elle ne peut donc être abrégée par un cas fortuit, par la maladie, ni prolongée par les précautions et par les remèdes. Telle est la doctrine des stoïciens et des matérialistes [1]. Nos adversaires répondent, que les précautions et les remèdes entrent comme causes nécessaires dans la chaîne des moyens qui conduisent la vie humaine à un période déterminé ; de même que les causes du

(1 Dict. philos. *Destin, chaîne des événemens, nécessaire, liberté.* Syst. de la nat. tome I, c. 12, p. 251.

débordement du Nil doivent nécessairement le précéder pour qu'il arrive ; qu'il n'est donc point inutile d'avoir recours aux précautions et aux remèdes, puisque leur effet doit arriver nécessairement [1].

Le ridicule de cette comparaison saute aux yeux. Il ne dépend point de l'homme de rompre la chaîne des causes qui produisent le débordement du Nil ; de tous les corps qui entrent dans cette chaîne, il n'y en a pas un seul qui ait le pouvoir physique de résister à l'impulsion qu'il reçoit. Mais il dépend de moi d'attenter à ma vie ou de la conserver, d'avaler des remèdes ou du poison, de prendre ou de négliger les précautions nécessaires. Je puis donc rompre ou nouer la chaîne comme il me plaît. Il n'y a point entre les actions d'un agent libre la même chaîne physique et nécessaire, qu'entre les divers mouvemens des êtres inanimés.

Une cinquième difficulté, plus embarrassante pour les fatalistes, est de savoir comment un homme peut agir contre sa conscience, ou comment il peut avoir des remords, s'il est persuadé qu'il agit nécessairement, et qu'en commettant un crime il prend le parti qui lui paroît le meilleur. Nos deux auteurs répondent, que la conscience est le jugement que nous portons de notre action par rapport à une certaine règle : or, quoique nous ayons agi nécessairement, nous ne sentons pas moins que notre action est opposée à la règle, qu'elle peut avoir des suites fâcheuses, être punie, etc. Nous sommes donc justement fâchés de l'avoir commise [2].

Mais la conscience dépose contre les fatalistes ; elle met une différence entre un crime et un mal-

(1 Collins, p. 356. Parad. p. 196. — (2 Collins, p. 357. Parad. p. 198.

heur : le premier cause des remords, le second donne du chagrin ; l'un de ces sentimens n'est pas l'autre. S'il m'étoit arrivé de tuer un homme involontairement et contre mon gré, cet événement m'affligeroit beaucoup, mais ma conscience ne me le reprocheroit point, elle ne me condamneroit point comme coupable ; elle m'absoudroit au contraire, et quand tout l'univers se réuniroit pour me juger digne de punition, ma conscience appelleroit de la sentence. Un cas fortuit, imprévu, arrivé par nécessité, cause de la douleur et non des remords ; on plaint le malheureux auquel il est arrivé, on ne lui en fait point un crime, il inspire de la compassion et non de la haine. De même, un bienfait fortuit ou involontaire de la part de celui qui l'accorde, peut nous donner de la joie, mais il ne nous inspire aucune reconnoissance envers son auteur.

Pour nous rassurer sur les conséquences du fatalisme, l'auteur des paradoxes nous fait observer que toutes les sectes qui ont soutenu cette doctrine ont toujours eu une morale plus rigide que les partisans de la liberté [1]. Il s'ensuit que toutes ces sectes sont tombées en contradiction ; que par l'appareil d'une morale austère elles ont cherché à diminuer l'horreur qu'inspiroit leur doctrine : mais y a-t-il de la prudence à fonder la morale et le repos de la société sur des inconséquences ?

§ XIX.

On objecte aux fatalistes, 6.° que si tous les événemens sont nécessaires, il étoit aussi impossible que César ne mourût pas dans le sénat, qu'il est impossible que deux et deux soient six. Ils ne

(1 Paradoxes, avant-propos, p. 12 et 107.

font pas difficulté de l'avouer ; ils soutiennent qu'on ne peut le concevoir autrement, en supposant les mêmes circonstances dont cet événement a été précédé, et qu'il y auroit contradiction à supposer d'autres circonstances, puisqu'elles sont toutes enchaînées à leurs causes [1].

Après une déclaration aussi précise, ces philosophes osent protester qu'ils ne soumettent l'homme qu'à une *nécessité morale*. Qu'est-ce donc que la *nécessité absolue*, sinon celle dont l'opposé renferme contradiction ? Mais il faudroit montrer quelle contradiction se seroit ensuivie, si les meurtriers de César ne s'étoient pas déterminés à l'assassiner ; quel enchaînement il pouvoit y avoir entre telle circonstance et telle volonté dans Brutus ou dans Cassius. Quoi, il est aussi nécessaire que tel homme soit meurtrier dans telle circonstance, qu'il l'est que deux et deux soient quatre, et cet homme mérite punition, parce qu'il ne peut allier ensemble deux contradictoires? On se moque de nous.

Quand nous représenterons à nos adversaires que leur doctrine est le pur matérialisme, ils crieront à l'imposture, à la calomnie : qu'ils nous fassent donc voir en quoi leur opinion est différente de celle du *système de la nature* [2]. Nous avons vu ailleurs, que, selon les matérialistes mêmes, les modifications de la matière sont passagères et *contingentes ;* ici on les suppose tellement *nécessaires*, qu'il y auroit contradiction qu'elles fussent autrement qu'elles ne sont.

Non content d'avoir rassemblé autant d'absurdités, Collins a voulu rendre Clarke complice de son erreur. Celui-ci avoit dit qu'un homme sain de

(1 Collins, p. 359. Parad. p. 201. — (2 Syst. de la nat. tome I, c. 12, p. 226 et suiv.

corps et d'esprit ne sera jamais tenté de se blesser ou de se détruire, qu'il lui est *moralement* impossible de le faire, quoiqu'il en ait le pouvoir physique. Collins supprime le mot *moralement*, et dit que, selon Clarke, l'homme placé en telles circonstances ne peut *absolument* point agir autrement; qu'ainsi le pouvoir physique, dont Clarke a parlé, n'a lieu que quand l'homme est déterminé par des causes morales *d'une nature opposée* [1].

Clarke a accusé Collins d'agir de mauvaise foi, d'avoir changé le mot *moralement*, qui est essentiel, en celui d'*absolument*, qui exprime le contraire, d'avoir prétendu que, selon Clarke, un homme sain de corps et d'esprit n'a pas le pouvoir physique de se blesser et de se détruire, que ce pouvoir n'a lieu qu'en supposant les circonstances changées; pendant que Clarke a expressément enseigné la proposition contradictoire. On peut voir par nos citations, si l'accusation est injuste, et s'il est vrai que Clarke n'ait répondu que par des injures [2].

Il a très-bien remarqué, que *nécessité morale* ne signifie rien autre chose que *certitude morale*: que quand on dit qu'une chose est *moralement impossible*, cela signifie seulement qu'elle n'arrive presque jamais; que cette impossibilité morale ne détruit point le pouvoir physique ni la liberté.

L'auteur des paradoxes soutient néanmoins que Clarke a mal répondu; mais c'est lui-même qui a très-mal réfuté les réponses de Clarke.

On abuse des termes en disant que l'homme a le pouvoir de faire ce qu'il veut ou ce qu'il lui plaît, quand on suppose qu'il le veut irrésistiblement, et qu'il n'a pas un vrai pouvoir de vouloir le contraire, tant que les circonstances ne changent point. Nous

(1 Collins, p. 363, 365. — (2 Rem. de Clarke, p. 390, 391.

entendons tout le contraire, quand nous disons : Je fais ce qu'il me plaît, ou je veux, parce qu'il me plaît.

Nouvel abus d'appeler l'impuissance de résister à tel motif *une liberté* très-avantageuse à l'homme [1]; une volonté liée invinciblement par les motifs, nécessitée par eux à telle action, ne fut jamais une liberté.

Tel est en substance l'excellent ouvrage de Collins contre la liberté humaine.

§ XX.

L'auteur des élémens de la philosophie de Newton, qui en a fait l'éloge, et qui en a suivi la doctrine, a-t-il allégué d'autres argumens que ceux de Collins? Non; il n'y a rien ajouté que des invectives. Dans les paradoxes métaphysiques, on l'accuse d'être tombé dans des absurdités, et de n'avoir pas entendu la question, lorsqu'il s'est mêlé de disserter sur le principe de nos actions [2]. Ce reproche est un peu dur, mais il est très-bien fondé; ce seroit perdre le temps que de répondre à de pures déclamations. Il convient lui-même que, « quelque système que l'on embrasse, à quelque « fatalité que l'on croie toutes nos actions atta- « chées, on agira toujours comme si on étoit « libre [3]. » Les disputes des fatalistes sont donc absurdes à tous égards.

Dans le *traité sur la liberté*, qui fait partie des *nouvelles libertés de penser*, il y a des objections plus difficiles à résoudre, parce qu'elles sont plus obscures. Ce traité a quatre parties. Dans la première, l'auteur prétend que si nos actions sont

(1 Collins, p. 366. Parad. p. 129 et suiv. — (2 Paradoxes, note, p. 11.—(3 Elém. de la philosop. de Newton, I. part. c. 4.

libres, Dieu ne peut pas les prévoir : nous avons prouvé le contraire en parlant de la providence. Dans la deuxième, il soutient que toutes les opérations de l'âme étant dépendantes du cerveau, la liberté ne peut pas avoir lieu. Dans la troisième ; que le sentiment intérieur ne prouve point notre liberté. Dans la quatrième, que la doctrine de la fatalité ne peut produire que de bons effets. Voyons la deuxième partie.

L'âme, dit ce philosophe, dépend des dispositions du cerveau dans ses opérations, puisque leurs changemens sont réciproques ; elle n'agit point dans les fous, dans les imbécilles, etc., comme dans ceux dont le cerveau est en bon état. Supposons que dans un même cerveau il y ait deux sortes de dispositions contraires et de force égale, dont les unes portent l'âme à une pensée vertueuse, les autres à une pensée vicieuse ; c'est le cas dans lequel doit se trouver l'âme toutes les fois qu'elle délibère.

Cela posé, dans cet équilibre, ou l'âme peut choisir entre ces deux espèces de pensées, ou elle ne le peut pas. Si elle le peut, donc son pouvoir est indépendant des dispositions du cerveau ; donc ce pouvoir demeure le même, quoique ces dispositions changent ; donc l'âme doit être toujours également libre dans les enfans, dans ceux qui rêvent, dans le délire, dans la folie, dans l'ivresse. Conséquence contredite par l'expérience.

Si, dans l'équilibre supposé, l'âme n'a pas le pouvoir de se déterminer, il faut donc pour cela que l'une des dispositions du cerveau l'emporte ; et alors l'âme se déterminera nécessairement ; donc son choix dépend des dispositions du cerveau ; donc elle n'est libre dans aucun cas [1].

(1 Nouv. lib. de penser, p. 119, 123.

Réponse. Voilà un long circuit pour n'enfanter qu'un sophisme. Nous disons que l'âme dépend des dispositions du cerveau dans ce sens, que quand ces dispositions sont altérées jusqu'à un certain point, l'âme ne peut plus agir. Comme elle est essentiellement active, les dispositions du cerveau ne sont point un complément de son activité, mais elles peuvent être un obstacle à son action. Telle est la nature de la matière à l'égard de l'esprit ou de la force active. La matière ne peut pas augmenter cette force, mais elle peut y mettre obstacle par son poids ou par sa roideur ; nous l'éprouvons à tout moment.

Dans le cas de l'équilibre supposé, l'âme est libre de choisir, parce qu'aucune disposition du cerveau ne fait obstacle à son choix ni à sa force active : si on en conclut, donc son pouvoir est indépendant des dispositions du cerveau ; l'on raisonne mal. Une détermination violente du cerveau vers l'un des deux côtés, seroit un obstacle à vaincre : une plus violente diminueroit encore la liberté; une très-violente la détruiroit, parce que l'activité de l'âme et son empire sur les fibres du cerveau sont bornés.

Lorsque deux poids de mille livres sont en équilibre dans une balance, si j'appuie la main sur l'un des deux, je ferai certainement lever le poids opposé. S'ensuit-il que si le poids sur lequel j'appuie étoit diminué de cinq cents livres, ou le poids opposé augmenté d'autant, je le souleverois encore, parce que ma force motrice est indépendante de la pesanteur ? Voilà une prétention bien singulière. L'auteur compare la force de l'âme à celle d'un poids : sophisme grossier ; cette comparaison même sert à le réfuter.

§ XXI.

Il en allègue une autre. Si l'âme, dit-il, pouvoit voir très-clairement malgré une disposition de l'œil qui devroit affoiblir la vue, on pourroit conclure qu'elle verroit encore malgré une disposition de l'œil qui devroit empêcher entièrement la vision [1].

Réponse. Mais si l'âme ne peut voir très-clairement que quand l'œil est très-clair, il s'ensuit qu'une taie légère doit troubler légèrement la vue, qu'une taie plus épaisse la trouble davantage, qu'une très-épaisse l'intercepte entièrement. De même, si l'âme ne jouit d'une liberté parfaite que quand les fibres du cerveau sont dans un équilibre parfait, une inclination légère de ces fibres diminue légèrement la liberté, une inclination plus forte l'affoiblit davantage, une très-forte la détruit. L'auteur en convient formellement [2].

Il se réfute encore par une troisième comparaison. Le plus ou moins d'esprit, dit-il, dépend des dispositions du cerveau; si l'on peut avoir beaucoup de vertu, malgré une disposition médiocre au vice, on peut donc aussi avoir beaucoup d'esprit malgré une disposition médiocre à la stupidité [3].

Réponse. Plus l'âme fait d'efforts pour vaincre une disposition du cerveau qui la porte au vice, plus elle a de vertu; il ne s'ensuit point qu'elle ait la force de donner aux fibres du cerveau le degré de tension ou de mobilité, de délicatesse ou de roideur, qui est nécessaire pour avoir beaucoup d'esprit.

Enfin il a recours à la disposition du cerveau de

(1 Nouv. lib. de penser, p. 125. — (2 Ibid. p. 147. — (3 Ibid. p. 126.

ceux qui rêvent. Il suppose que l'on peut délibérer en rêvant ; donc alors on est libre : si on ne l'est pas, en quoi le réveil peut-il contribuer à la liberté [1].

Réponse. Quoique nous ne puissions pas le dire, il ne s'ensuit rien : 1.° Il nous suffit du sentiment intérieur, pour savoir que nous sommes libres en veillant et non en rêvant ; 2.° Délibérer, et rêver que l'on délibère, ne sont pas la même chose : 3.° Le défaut de connoissance actuelle détruit le volontaire, par conséquent la liberté ; c'est le cas de ceux qui rêvent : 4.° Il n'est pas nécessaire d'expliquer tous les phénomènes de la vie humaine, pour sentir que nous sommes libres.

§ XXII.

Dans sa troisième partie, l'auteur argumente sur les esprits animaux. Pour que l'âme, dit-il, soit maîtresse de ses pensées et de ses actions, il faut qu'elle mette en jeu les esprits animaux : or, l'action de ces esprits dépend de trois choses ; de la disposition du cerveau dans lequel ils agissent, de leur propre nature particulière, et de la quantité ou de la détermination de leur mouvement. De ces trois choses, il n'y a que la dernière dont l'âme puisse être maîtresse, et ce pouvoir seul de mouvoir les esprits animaux ne suffit point pour produire la liberté [2].

Réponse. Qu'il y ait des esprits animaux ou qu'il n'y en ait point, qu'ils soient de différente nature, que leur jeu dépende de leur quantité ou de leur direction, qu'en résultera-t-il ? Il s'ensuivra que dans certains cas la disposition du cerveau, la

(1 Nouv. lib. de penser, p. 127, 130. — (2 Ibid. p. 132 et suiv.

nature de ces esprits, le désordre de leur mouvement, peuvent nuire à la liberté. Qui en doute? C'est le cas des insensés, des imbécilles, de ceux qui rêvent, etc. Il s'ensuivra encore que les actions de l'âme ne peuvent être expliquées par le mécanisme des esprits animaux : c'est ce que nous soutenons contre les matérialistes : l'auteur ne prouvera pas le contraire.

1.° Si le pouvoir de mouvoir les esprits, dit-il, suffit pour rendre l'âme maîtresse de choisir entre le vice et la vertu, il doit suffire aussi pour lui donner plus ou moins de connoissances et de lumière naturelles [1].

Fausse conséquence. Pour que l'âme soit libre, il suffit que la nature et le mouvement des esprits animaux ne mettent point d'obstacle à son action; mais cela ne suffit pas pour lui donner plus ou moins de pénétration.

2.° L'âme a le pouvoir de diriger le mouvement des esprits animaux dans les enfans; cependant les enfans ne sont pas libres : d'où cela vient-il?

Réponse. Cela ne nous fait rien. La question est de savoir si ce pouvoir dans les enfans est aussi complet, aussi absolu, aussi parfait que dans les adultes; l'expérience prouve que non. Quelle qu'en soit la cause, cela nous est égal.

3.° Pourquoi l'âme des fous n'est-elle pas libre, puisqu'elle peut encore diriger le mouvement des esprits, et que ce pouvoir est indépendant des dispositions du cerveau.

Même réponse. Il n'est pas question d'expliquer par un mécanisme pourquoi nous sommes libres, et pourquoi les enfans, les fous, ceux qui dorment, etc., ne le sont pas; mais de savoir si le sentiment intérieur prouve ou ne prouve pas notre

(1 Nouv. lib. de penser, p. 135.

liberté : tout mécanisme est ici une absurdité. Tantôt l'auteur dit que l'âme meut le cerveau [1], tantôt qu'elle ne peut pas mouvoir les esprits [2] : est-il en état de le démontrer ?

§ XXIII.

Il soutient que les mouvemens extérieurs de nos membres sont volontaires, mais qu'ils ne sont pas libres : lorsque la disposition de mon cerveau, dit-il, me porte à vouloir écrire, je ne puis pas réellement ne le point vouloir.

Réponse. Ou c'est l'âme qui donne cette disposition au cerveau, ou c'est lui-même. Si c'est l'âme, la détermination vient d'elle ; l'acte qui s'ensuit est libre, lorsque rien ne s'y oppose d'ailleurs. Si c'est le cerveau, c'est lui qui est actif, l'âme n'est plus qu'une substance passive.

Vous vous trompez, reprend notre auteur ; lorsqu'un insensé veut tuer un homme, le mouvement de son bras est volontaire, quoique non libre : l'âme en est donc le principe et n'est pas purement passive ; on peut donc nier la liberté de l'âme sans nier son activité [3].

Réponse. Il est faux que ce mouvement dans un insensé soit volontaire ; il n'est pas accompagné de connoissance suffisante et de réflexion : si cet homme connoissoit le crime attaché à son action, il ne voudroit plus la faire. A plus forte raison ce mouvement n'est pas libre ; il vient d'une passion à laquelle l'âme ne peut résister.

C'est la faute des philosophes et non la nôtre, si la plupart de leurs argumens tendent à prouver non-seulement que nos actes ne sont pas libres,

(1 Nouv. lib. de penser, p. 138. — (2 Ibid. p. 138.— (3 Ibid. p. 140, 141.

mais qu'ils ne sont ni volontaires, ni spontanées. Dire que les dispositions du cerveau font vouloir l'âme, c'est affirmer que nos vouloirs viennent de la matière, que l'âme purement passive les reçoit, comme un corps reçoit le mouvement d'un autre corps : ce qui vient de la matière ne peut être ni volontaire, ni spontanée. Telle est cependant la supposition sur laquelle raisonne constamment notre auteur.

§ XXIV.

Dans la quatrième partie, il se propose de découvrir la source de nos erreurs sur la liberté. Nous nous croyons libres, dit-il, parce que nous faisons ce que nous voulons [1].

Réponse. Fausse raison. Nous le croyons, parce que nous sentons qu'il n'y a aucune connexion nécessaire entre nos motifs et nos vouloirs, au lieu qu'il y en a une entre certains vouloirs et les affections mécaniques de notre corps. Nous distinguons donc évidemment les actes libres d'avec les actes nécessaires.

Un esclave, continue-t-il, se croiroit libre, s'il pouvoit se faire qu'il ne connût point son maître, qu'il exécutât ses ordres sans le savoir, et que ces ordres fussent toujours conformes à son inclination. Les hommes se trouvent dans cet état; ils ne savent pas que les dispositions de leur cerveau font naître leurs pensées, leurs volontés, leurs inclinations. L'âme croit se déterminer elle-même, parce qu'elle ne connoît pas le principe étranger de ses déterminations.

Réponse. Matérialisme grossier. Dans cette hypothèse, l'âme reçoit tout du cerveau, et ne se

(1 Nouv. lib. de penser, p. 142.

donne rien. Mais le cerveau n'est que de la matière : d'où lui viennent ses dispositions et ses mouvemens? D'un autre corps, sans doute, et ainsi à l'infini. Nous voilà bien avancés.

Dans l'exemple allégué, je soutiens que cet esclave seroit libre, et j'ose défier l'auteur de dire en quoi le sort de cet esclave seroit différent de celui d'un homme libre. D'ailleurs, l'état de notre âme est différent, puisqu'elle distingue les cas dans lesquels elle est sous l'empire du cerveau, comme dans le sommeil, et ceux dans lesquels elle n'y est plus.

On fait ce qu'on veut, dit-il, mais on ne sait pas pourquoi on le veut; il n'y a que les physiciens qui puissent le deviner.

Réponse. Ils l'ont deviné supérieurement, en soutenant que l'âme est purement passive en dépit du sentiment intérieur. Pourquoi nous amuser encore de ce nom d'*âme* qui n'est qu'un fantôme? Pourquoi ne pas enseigner rondement, comme les matérialistes, que l'organe intérieur du cerveau est le seul principe de nos opérations? L'auteur plaisantoit, quand il a dit que l'âme meut le cerveau, qu'à sa pensée répond un mouvement du cerveau [1] : il faut dire au contraire que le cerveau meut l'âme, et à ce mouvement répond une pensée de l'âme.

Il prétend que la délibération n'est point une preuve du libre arbître; elle vient, selon lui, de l'égalité de force qui est entre deux dispositions contraires du cerveau ; elle ne cesse et ne devient un choix, que quand l'une de ces deux dispositions matérielles l'emporte sur l'autre. De-là vient que l'on se détermine souvent sans savoir pourquoi [2].

(1 Nouv. lib. de penser, p. 138. — (2 Ibid p. 145. Encyclop. *Volonté.*

Réponse. Cependant le sentiment intérieur nous atteste que, quand nous délibérons, nous ne sommes point passifs; que nous comparons un motif à un autre; qu'il dépend de nous de prolonger la délibération ou de choisir d'abord. Un fataliste voudroit-il parier un écu contre moi, que dans une heure d'ici je prendrai le parti qu'il me proposera? Il sent bien que je lui ferois perdre son argent. Nous nous sentons les maîtres de choisir entre deux motifs égaux et entre deux motifs inégaux, de faire violence à notre penchant et à nos habitudes, d'agir par raison plutôt que par l'appât du plaisir; une âme, entraînée par les dispositions du cerveau, en seroit certainement incapable : le sentiment intérieur, qui est le souverain degré de la certitude et de l'évidence, nous paroît préférable à ce que les fatalistes ont deviné.

§ XXV.

On se croit libre en veillant, dit notre auteur, et non en dormant, quoique, dans l'un et l'autre état, l'âme soit également déterminée par les dispositions du cerveau.

Réponse. Nous avons donc tort de distinguer le sommeil d'avec le réveil, nous ne savons plus si nous veillons ou si nous dormons. L'auteur qui rêvoit, sans doute, allègue encore l'exemple des fous : la seule différence qu'il y ait entre eux et nous, selon lui, c'est qu'ils sont entraînés par une violente disposition du cerveau, au lieu que nous sommes emportés par un poids moins rapide [1]. Ainsi, toute disposition prépondérante dans le cerveau, est un petit grain de folie. Cet argument se réduit à dire : Les fous et ceux qui rêvent ne

(1 Nouv. lib. de penser, p. 147, 148. Encyclop. *Volonté.*

sont pas libres; donc les hommes de bon sens qui veillent ne le sont pas non plus. Nous ne savons pas trop en quelle disposition de cerveau il faut être pour raisonner ainsi.

Nous avons démontré qu'il n'y a aucune comparaison à faire entre les dispositions ou les motifs qui nous déterminent, et l'équilibre ou la prépondérance d'un poids sur un autre, entre l'activité de l'âme et l'inertie de la matière; il est absurde d'argumenter sans cesse sur cette comparaison.

L'engourdissement des organes dans un homme qui dort, leur conformation défectueuse dans un imbécille, le mouvement déréglé du sang et des humeurs dans un fou, peuvent mettre un obstacle invincible à la liberté des opérations de l'âme. Il ne s'ensuit point que son activité soit l'effet des dispositions matérielles du corps; elle est active par son essence; elle agit par sa propre force, lorsqu'elle ne trouve point d'obstacle à son action.

§ XXVI.

Comment sauver les inconvéniens de la nécessité ou de la fatalité dans la morale? Nos adversaires conviennent que dans leur système la vertu est simplement un bonheur, et le vice un malheur [1]. Ils ne sont donc pas imputables, dignes de punition ni de récompense, capables de nous donner des remords ni de la satisfaction. Si cette opinion inspire pour les méchans de la pitié, plutôt que de la haine, elle les autorise aussi à persévérer dans leur méchanceté, à étouffer la honte et les remords, à braver les lois et les châtimens.

Vainement on dit, qu'à force d'exhortations et

(1 Nouv. lib. de penser, p. 148. Syst. de la nat. tome I, c. 12, p. 243. Discours sur le bonheur, tome II, p. 136, 173, etc.

d'exemples on peut changer la disposition de leur cerveau : cela est faux ; une cause morale n'influe point sur la matière, ne produit point un effet physique. Les exhortations et les exemples n'arrivent à une âme vicieuse, que par le véhicule d'un cerveau mal organisé ; elle se croit en droit de les braver, dès qu'elle est persuadée que ses vices sont un effet nécessaire de la disposition de son corps.

On ajoute, que les gens de bien ne doivent qu'à leur tempérament leurs bonnes qualités et leurs vertus ; qu'ils ne doivent point en faire honneur à *une certaine raison*, dont ils sont forcés de reconnoître l'extrême foiblesse ; on ne leur doit par conséquent ni reconnoissance, ni récompense pour leurs vertus ; ils ne peuvent eux-mêmes s'en applaudir que comme d'un heureux hasard.

Notre auteur l'a senti ; il avoue que l'idée de notre liberté peut servir à nous retenir ; que l'opinion contraire est dangereuse pour ceux qui ont de mauvaises inclinations : mais, dit-il, ce n'est pas la seule matière sur laquelle il semble que Dieu ait pris soin de cacher aux hommes les vérités qui leur auroient pu nuire [1].

Réponse. Voilà donc la sagesse de Dieu déconcertée par la sagacité des philosophes. Nous ne leur sommes pas moins redevables qu'à l'esprit tentateur, qui fit manger à nos premiers parens le fruit de la science du bien et du mal. L'idée de notre liberté servoit quelquefois à nous retenir ; ils nous délivrent de ce frein : l'opinion de sa fatalité est dangereuse pour les méchans ; ils la leur enseignent, afin de tranquilliser ceux-ci, et de désespérer les gens de bien. D'un côté, on nous enseigne que la vérité ne peut jamais nuire, et on ose nom-

(1 Nouv. lib. de penser, p. 150.

mer *vérité* une opinion capable de bouleverser la société.

§ XXVII.

Nous avons vu dans l'article précédent, que l'auteur du livre *de la nature* prétend expliquer toutes les opérations de notre âme, par le jeu des fibres sensitives, intellectuelles et volitives : selon lui, ces fibres se répondent comme les cordes d'un instrument, dont les unes seroient montées à la tierce, les autres à la quinte, les autres à l'octave.

Ainsi, le mouvement de mon bras est exécuté par les fibres des muscles qui y sont attachés ; les fibres des muscles sont remuées par les fibres volitives auxquelles elles tiennent : l'ébranlement des fibres volitives est causé par celui des fibres intellectuelles, et celles-ci sont mises en action, par les fibres sensitives qui sont mues par les objets. « Je « n'en veux pas dire davantage, conclut l'auteur ; « j'aime mieux laisser méditer le lecteur [1]. »

Il en a trop dit ; sa théorie est le matérialisme pur.

1.° C'est pour la forme qu'il fait mention de l'âme, elle n'y a rien à faire ; tout s'exécute par le jeu des fibres, et ce n'est point elle qui les met en mouvement. Après avoir répété le mécanisme des fibres : Nous désespérons, dit-il, de voir cela dans l'âme ; mais nous en avons l'image dans le jeu de la machine [2]. En effet, des fibres, des muscles, des cordes, des ressorts dans l'âme, seroient des corps dans un esprit ; mais une image mécanique des opérations d'un esprit est une absurdité.

2.° Nous avons démontré qu'une *sensation* n'est pas seulement l'ébranlement de quelques fibres,

(1 De la nature, IV. part. c. 23. — (2 Ibid. c. 24.

mais la *perception* de cet ébranlement, et que sans perception il n'y a point de sensation; que la pensée n'est point un mouvement, puisque celui-ci est divisible, et que la pensée ne l'est pas; qu'il est absurde d'attribuer l'*action* à la matière, et une simple réaction à l'esprit; que *vouloir* est un acte simple et indivisible comme la pensée, et non un mouvement; que quand je remue mon bras, c'est un mouvement commencé ou spontanée, et non acquis ou communiqué. Il faut détruire toutes ces démonstrations, avant d'admettre un mécanisme dans les opérations de notre âme.

3.° Y a-t-il quelque analogie entre la conscience de la pensée, et la réaction d'une fibre sur une autre? Quand je veux, je le sais et le sens; une fibre intellectuelle sent donc le mouvement d'une fibre volitive, elle se sent elle-même dans une autre fibre. Des sentimens, des pensées, des vouloirs, et des vibrations, des mouvemens, des tons de musique, ne sont pas la même chose.

4.° Selon l'auteur, les fibres volitives remuent à *leur gré* les fibres musculaires; mais quand une corde d'instrument pincée fait frémir une autre corde, elle ne la meut point *à son gré*, elle n'en tire point le ton qu'il lui plaît, mais l'unisson et les tons de l'accord parfait : c'est un mécanisme dont aucune corde ne peut s'écarter. Y a-t-il le même accord entre nos sensations, nos idées, nos vouloirs, nos actions? Si cela est, une tête philosophique est souvent un instrument très-mal monté.

5.° L'auteur parloit plus sensément dans sa première partie. « Il est de l'essence de la volonté « humaine, disoit-il, d'avoir la faculté de vouloir « le bien, et la faculté contraire; et je ne conçois « pas que l'une ou l'autre puisse devenir une

« nécessité dans la créature.... Si Dieu forçoit « l'homme au mal, il cesseroit d'être infiniment « saint; s'il le forçoit au bien, il lui envieroit le « mérite des bonnes actions faites librement.... « L'essence de la volonté en souffriroit [1]. »

§ XXVIII.

David Hume, dans son huitième essai sur l'entendement humain, a combattu la liberté avec plus d'art que les autres philosophes; il a saisi le vrai point de la question; il s'est attaché à prouver qu'il y a une connexion nécessaire entre nos actions et les motifs qui les déterminent.

Tout le monde convient, dit-il, que les causes matérielles sont liées nécessairement à leurs effets. Cette nécessité n'est autre chose que la coexistence constante que nous avons remarquée entre les uns et les autres, et l'habitude que nous avons contractée de conclure l'existence des uns de l'existence des autres. Qu'est-ce qu'une cause? quelle notion en avons-nous? C'est *ce après quoi une chose existe constamment.* Rien n'existe sans cause; il n'y a point d'idée de *causalité* sans l'idée de connexion nécessaire; et cette connexion, encore une fois, n'est que la *coexistence* qui nous a fait contracter l'habitude d'inférer l'un de l'autre.

Or, il n'y a pas une conjonction moins constante entre les actes de notre entendement et ceux de notre volonté, entre nos actions et les idées qui nous déterminent, qu'entre les causes physiques et leurs effets. Dans tous les lieux, dans tous les temps, depuis la création, les hommes ont été les mêmes; ils ont eu les mêmes passions, les mêmes penchans, le même caractère; ils ont agi

(1 De la nat. I. part. c. 22.

de même, lorsqu'ils ont été dans les mêmes circonstances, et qu'ils ont eu les mêmes motifs. L'ordre moral et l'ordre physique sont aussi constans l'un que l'autre. Sur cette constance sont fondées l'expérience, la prévoyance, la prudence, la politique, la législation, la certitude de l'histoire.

Donc, entre les causes morales et leurs effets, entre nos idées et nos volontés, entre nos motifs et nos actions, il y a la même connexion qu'entre une cause physique et matérielle quelconque et son effet. Il est impossible de donner aucune raison d'une connexion plus grande entre les derniers qu'entre les premiers. Puisque personne ne refuse d'appeler *nécessaire* la connexion d'une cause physique avec son effet, c'est une bizarrerie pure de ne pas appeler *nécessaire* la liaison des motifs avec nos actions. Pourquoi rejeter le terme quand on est forcé d'admettre la chose?

Tel est l'extrait sommaire d'une dissertation très-séduisante [1]. Avant de répondre directement, observons : 1.° Que ce huitième essai de M. Hume est en contradiction formelle avec le septième, où il s'est efforcé de prouver que nous n'avons aucune idée de *connexion nécessaire* entre une cause physique et son effet; que leur coexistence constante et notre habitude d'inférer l'un de l'autre, ne forme aucune nécessité; puisqu'il n'y a aucune contradiction que les choses arrivent autrement, et que le cours de la nature vienne à changer : 2.° Que, selon M. Hume, et selon la vérité, la nécessité physique ou morale n'est rien autre chose que la certitude physique ou morale, comme nous l'avons observé.

(1 OEuv. de David Hume, tome III, p. 172 et suiv. Syst. de la nat. tome I, c. 11, p. 212.

Cela posé, est-il vrai qu'une cause est précisément *ce après quoi une chose existe?* Il falloit ajouter, *et sans quoi elle n'existe jamais.* Nous jugeons que le feu est cause de la chaleur, non-seulement parce que la chaleur se fait toujours sentir dans la présence du feu, mais encore parce que nous ne la sentons jamais dans son absence. Faute de réunir ces deux circonstances, M. Hume est tombé dans plusieurs sophismes.

Est-il vrai, en second lieu, que la coexistence constante du feu et de la chaleur, soit la seule raison qui nous fait conclure l'existence de l'un de l'existence de l'autre, et qui nous porte à juger que l'un est la cause de l'autre? De l'aveu de M. Hume, cette coexistence n'est fondée sur aucune raison *à priori;* il est d'ailleurs évident qu'elle ne vient point du hasard, puisqu'elle est constante : donc il faut remonter à la volonté du Créateur, qui a uni ces deux choses, qui a voulu que la chaleur résultât de la présence du feu, et n'existât point dans son absence. Cette volonté est constante, puisque le phénomène arrive constamment. La liaison des causes physiques, avec leurs effets, dérive donc de la volonté du Créateur; et comme le Créateur est évidemment un être sage, il s'ensuit que l'ordre physique est constant et ne se démentira point; à moins que Dieu, pour des raisons à lui connues, ne l'interrompe dans tel ou tel cas particulier.

§ XXIX.

Or, entre nos actions et les motifs qui nous déterminent, y a-t-il une coexistence aussi constante qu'entre le feu et la chaleur? Ici le sentiment intérieur ou la conscience peut seule nous servir de guide.

1.° Je sens que je veux souvent me promener ; mais ce n'est presque jamais le même motif qui détermine ce vouloir ; tantôt c'est pour respirer l'air, tantôt pour dissiper l'ennui ; aujourd'hui pour me délasser du travail, demain pour me distraire d'une idée importune. Ce n'est donc pas la même cause qui produit cet unique effet. 2.° Prenons lequel de ces motifs l'on voudra, il produit des effets variés. L'envie de respirer l'air, qui me fait promener aujourd'hui, m'engagera demain à me tenir à ma fenêtre, à descendre dans la rue, ou à entrer dans un jardin. Le désir d'écarter une idée fâcheuse me fera changer d'occupation, prendre un livre, ou rechercher la conversation du premier venu.

La même passion produit mille vouloirs différens, et le même vouloir, la même action vient tantôt d'une passion et tantôt d'une autre. Un homme s'embarque pour les Indes ; est-ce le désir du gain, la curiosité, une inquiétude vagabonde, la complaisance pour des parens ou pour des amis, ou le désir de terminer une affaire épineuse qui l'engagent à ce voyage ? Tous ces motifs ont pu se réunir et influer sur sa résolution ; voilà un effet qui a bien des causes. D'autre côté, la seule passion de l'avarice porte un homme à se refuser le nécessaire, à travailler, à embrasser le commerce ou les finances, à commettre des injustices, etc. ; voilà une cause qui a bien des effets.

Dans tous ces cas et autres semblables, où est la coexistence constante de la même cause avec le même effet ?

Si nous remontons à la source de la connexion, avons-nous lieu de juger que Dieu a mis entre tel motif et tel vouloir la même liaison qu'il a établie entre le feu et la chaleur ? La conscience nous

atteste le contraire. Elle nous fait sentir qu'il n'est aucun motif auquel nous ne puissions résister; chacune de nos actions nous en rend un nouveau témoignage. Dieu a-t-il mis notre âme dans la nécessité de mentir continuellement à elle-même?

Il y a sans doute en nous des passions ou des dispositions corporelles, qui ont un effet nécessaire; la faim me fait désirer de manger, la soif me donne l'envie de boire, le sommeil de me coucher, la lassitude de me reposer; la même disposition mécanique produit le même vouloir dans tous les hommes. La faim ne m'inspire point la volonté de boire, de marcher ou de me coucher; la soif ne m'excite ni à manger ni à dormir. Ici je retrouve l'uniformité de l'ordre physique, la coexistence constante de la même cause avec le même effet : aussi personne n'imagine qu'il éprouve librement la faim, la soif, le sommeil, la lassitude, ni les désirs qui en sont inséparables. La conscience nous découvre donc une différence essentielle entre les désirs nécessaires et les volontés libres; elle nous atteste même un pouvoir physique de résister pendant un certain temps à ces désirs nécessaires. Peut-elle nous donner une démonstration plus complète de notre liberté, et de la fausseté du parallèle que fait M. Hume.

§ XXX.

En quoi consiste donc l'uniformité de l'ordre moral, sur lequel il a rassemblé tant d'observations? Il consiste, 1.° en ce qu'il y a des motifs généraux qui influent plus ou moins sur tous les hommes, sans exception, telles sont les affections et les passions communes à l'humanité en général, l'amour du bien-être, l'intérêt, l'honneur, la tendresse paternelle et filiale, le sentiment moral ou

l'estime de la vertu, etc. Sur ce principe sont fondées les lois, les peines, les récompenses, les maximes du gouvernement. Mais le plus et le moins varient à l'infini, parce que chacune de ces affections est modifiée par le tempérament, par l'éducation, l'exemple, les habitudes de chaque individu. Conséquemment nous ne pouvons jamais savoir, avec une certitude entière, que tel motif, dans tel homme et dans telle circonstance, produira telle volonté déterminée, ou telle action; nous en avons seulement une probabilité plus ou moins grande, selon le degré de connoissance que nous avons du tempérament, des opinions, etc. de ce même homme.

Il consiste, 2.° en ce que l'uniformité du témoignage d'un grand nombre d'hommes, doit avoir une cause réelle et uniforme. Lorsqu'un grand nombre de témoins attestent le même fait sensible et palpable, il est impossible, vu la variété de tempéramens, d'affections, de préjugés, d'intérêts de ces témoins, qu'ils se réunissent tous à mentir. La vérité seule du fait peut les forcer à rendre tous un même témoignage. C'est sur ce principe que nous fondons la certitude morale.

Il consiste, 3.° en ce qu'il est impossible qu'un grand intérêt, sensible et palpable, commun à toute une nation, ne réunisse le plus grand nombre des particuliers dans le même parti et dans le même dessein, sur-tout si ce parti n'a rien de contraire au droit et à la justice, parce qu'il est impossible que dans un peuple entier il y ait un plus grand nombre d'aveugles et d'insensés, que d'hommes raisonnables. Mais ce principe applicable à une grande multitude, ne l'est plus à un petit nombre, encore moins à chaque particulier.

Lorsque M. Hume et les autres adversaires de la

liberté disent que les peines et les récompenses ont une influence nécessaire sur les hommes ; cela est vrai, s'ils l'entendent des hommes en général, ou d'une grande multitude d'hommes. Il est impossible que dans cette multitude le grand nombre ne soit pas déterminé par ce motif, et n'y conforme par sa conduite. Mais cela n'est plus vrai à l'égard de chaque membre de la société en particulier; il n'en est aucun qui ne soit libre de résister à la crainte des peines, et à l'espoir des récompenses, et il s'en trouve souvent qui y résistent. Ici la nécessité morale n'est qu'une nécessité vague et indéterminée, qui ne tombe sur aucun individu en particulier, et ne nuit à la liberté d'aucun. C'est à quoi les philosophes ne font pas assez d'attention. De même, il est moralement impossible, eu égard aux seules forces naturelles de l'homme, qu'il ne commette quelque faute en sa vie ; mais il n'est pas moins libre d'éviter chaque faute en particulier. Il est moralement impossible que dans une société nombreuse, il ne se trouve pas de temps en temps des criminels; cela n'empêche pas que chaque crime en particulier ne soit libre et punissable.

§ XXXI.

M. Hume a bien senti que la différence entre les actes involontaires, produits par ignorance, et les actes volontaires et délibérés, faisoit une difficulté dans son système; il a essayé d'y répondre. Les actes commis par ignorance, dit-il, n'excitent point de haine, parce qu'ils viennent d'un principe momentané, qui ne prouve point un mauvais caractère [1].

Cette raison ne vaut rien ; ce n'est point le caractère qui excite notre haine contre une action

(1 Huitième essai, p. 203.

criminelle. Quand nous saurions par révélation qu'un homme est de mauvais caractère, s'il étoit bien prouvé d'ailleurs qu'il n'en a jamais suivi les mouvemens, qu'il les a réprimés constamment, loin de mériter de la haine, nous le jugerons très-estimable. On ne punit point le caractère, parce qu'il n'est pas libre, mais les actions, lorsqu'elles le sont ; quand elles viennent d'ignorance, elles ne sont plus libres, ni punissables. La remarque de M. Hume prouve contre lui-même. Si toutes les actions sont nécessaires, elles sont nécessairement conformes au caractère de celui qui les fait : toute mauvaise action prouve donc un mauvais caractère, et doit exciter la haine.

« On blâme moins, dit-il, celui qui fait le mal « par précipitation et sans dessein prémédité, que « celui qui le fait par réflexion et de propos déli- « béré : pourquoi? C'est que, nonobstant qu'un « tempérament prompt soit une cause durable, un « principe permanent dans l'âme, il n'agit pour- « tant que par intervalles, et n'infecte point le « caractère entier de l'homme. »

Cette observation est encore fausse. Le caractère d'un fripon n'agit aussi que par intervalles, il ne trouve pas à tout moment l'occasion de s'exercer ; s'ensuit-il qu'un fripon n'est pas habituellement un mauvais sujet? La vraie raison pour laquelle on excuse un homme prompt, c'est que la précipitation de ses mouvemens prévient souvent la réflexion, et qu'il est par conséquent moins libre qu'un autre. Mais, si cette promptitude lui fait commettre un crime, il est puni avec justice.

« Le repentir, continue M. Hume, accompagné « de la réforme de la vie et des mœurs, efface « tout péché, parce que, changeant nos prin- « cipes, nous cessons d'être coupables. Mais hors

« de la doctrine de la nécessité, nos actions ne « prouvent jamais une passion criminelle, et par « conséquent ne sont jamais des crimes. »

Absurdité. Le repentir efface le péché aux yeux de Dieu, qui voit le fond des cœurs, il ne l'efface point devant les hommes : un meurtrier a beau se repentir, on le supplicie avec raison. Il est faux que dans le système de la liberté, nos actions ne prouvent jamais une passion criminelle, un fond habituellement vicieux ; elles le prouvent du moins quand il y a récidive et mauvaise conduite habituelle. Enfin il est faux qu'une action ne soit criminelle que quand elle part d'un principe permanent et durable de corruption ; autrement un premier crime, quelque atroce qu'il pût être, ne seroit jamais punissable. M. Hume, en voulant relever de prétendus inconvéniens de la liberté, met à découvert les fatales conséquences de la nécessité.

§ XXXII.

Il finit par un aveu qui achève de demontrer l'erreur. Il se fait cette objection : Si les actions volontaires sont sujettes aux mêmes lois de la nécessité que les opérations matérielles ; il y a une chaîne continue des causes nécessaires, préordonnée et prédéterminée, qui s'étend depuis la première cause de tout ce qui existe, jusqu'aux volitions individuelles de chaque intelligence humaine. Dés-lors plus de contingence, plus d'indifférence, plus de liberté. Par conséquent, de deux choses l'une, ou il n'y a point de turpitude morale dans les actions humaines, ou le Créateur seul en est responsable, puisqu'il est la cause première, et même la seule cause des actions de la créature, et de la turpitude morale qui y est attachée [1].

(1 Huitième essai, p. 205, 207.

M. Hume répond à la première de ces conséquences, que la turpitude morale consiste, en ce qu'une action est contraire au bien de la société. La nature, dit-il, nous a formés de telle manière, qu'à la vue d'une action qui tend au détriment et au trouble de la société, nous sentons en nous un mouvement de haine et de blâme, que nous ne sommes pas maîtres d'étouffer. Ce sentiment n'a aucun rapport avec la liberté ou la nécessité.

Faux principe. 1.° Il est d'autres actions moralement mauvaises, que celles qui nuisent à la société : blasphémer contre Dieu, c'est un crime, quoiqu'il n'interresse point directement le bien public. 2.° On peut procurer le bien de la société par un crime, et on peut lui nuire, en croyant la servir ; cependant, au jugement de tous les hommes, le premier cas est digne de blâme, le second ne mérite ni haine ni châtiment. 3.° Un crime imprévu ou involontaire, ne nous inspire que de la commisération; nous plaignons, sans le blâmer, celui auquel il est arrivé. Il est donc faux que la nature nous ait formés de telle manière, qu'à la vue d'une action pernicieuse à la société, nous sentons de la haine, sans aucun égard à la liberté ou à la nécessité.

M. Hume répond à la seconde conséquence, que c'est un mystère inaccessible à nos lumières, qu'il est impossible d'expliquer distinctement comment Dieu peut être cause médiate de toutes les actions humaines, sans être auteur du péché et de la turpitude morale; de même qu'il est impossible de concilier l'indifférence et la contingence des actions humaines avec la prescience de Dieu, et avec les décrets absolus.

Nous avons fait voir ailleurs, que la prescience divine ne déroge en aucune manière à la contin-

gence de nos actions; pour les décrets absolus, nous ne les admettons point. Mais M. Hume a prononcé lui-même sa condamnation. Toute conséquence absurde, dit-il, si elle est nécessaire, prouve l'absurdité du sentiment qui lui a donné son origine [1]. Or, que Dieu soit auteur du péché et cause de la turpitude morale, c'est une conséquence absurde et impie, qui suit nécessairement du dogme de la fatalité; M. Hume avoue que l'on ne peut pas s'en débarrasser : donc ce dogme est absurde et impie.

Nous prions le lecteur de faire une observation. De six auteurs dont nous venons d'examiner les objections contre la liberté, les deux premiers avouent que dans le système de la nécessité il y auroit contradiction que les choses arrivassent autrement qu'elles n'arrivent : le second reconnoît que, malgré tous les raisonnemens philosophiques, les hommes agiront toujours comme s'ils étoient libres : le troisième convient que l'opinion de la fatalité est dangereuse à proposer à ceux qui ont de mauvaises inclinations; que la morale des fatalistes n'est bonne à prêcher qu'aux honnêtes gens [2] : le quatrième confesse que, sans la liberté, le mérite et le démérite ne peuvent avoir lieu : M. Hume tombe d'accord, qu'en niant la liberté, on fait Dieu auteur du péché et de la turpitude morale : enfin, l'auteur du système de la nature soutient, contre certains déistes, qu'un Dieu juste ne peut pas punir des crimes nécessaires [3]. Voilà donc six preuves fournies par nos adversaires mêmes de la fausseté de leur doctrine, et de la vérité de la nôtre.

(1 Huitième essai, p. 200. — (2 Nouv. lib. de penser, p. 171. — (3 Syst. de la nat., tome II, c. 7, note, p. 212.

§ XXXIII.

Bayle, sophiste plus subtil que tous ceux-là, fait aussi plusieurs objections contre le libre arbitre.

Il reconnoît que dans le cas de l'équilibre, entre deux objets ou deux motifs égaux, l'homme peut se déterminer par le seul motif de montrer qu'il est libre; et il soutient que cette fausse idée peut être nécessairement liée à certaines volitions [1]. Mais nous avons fait voir qu'aucun motif, tiré de nous-mêmes ou des objets extérieurs, n'a une liaison nécessaire avec les actes de notre volonté.

Il prétend que l'on peut expliquer tous les mouvemens de la volonté par l'exemple d'une balance [2]; nous avons prouvé le contraire.

Il observe qu'il y a des cas où l'homme n'est point le maître de vaincre une passion violente [3]. Quand cela seroit, il s'agiroit encore de montrer que l'homme est toujours dans ce cas : le sentiment intérieur nous convainc que cela n'est point.

Première objection. Nous n'avons aucune idée distincte qui puisse nous faire comprendre qu'un être qui n'existe point par lui-même, agisse pourtant par lui-même. Je sens clairement et distinctement que j'existe, et néanmoins je n'existe point par moi-même : donc, quoique je sente clairement et distinctement que je fais ceci ou cela, il ne s'ensuit pas que je le fasse par moi-même [4].

Réponse. Au défaut d'une idée abstraite de notre propre activité et de notre liberté, nous en avons du moins un sentiment clair et distinct, qui

(1 Dict. crit. *Buridan*, B. Rép. au prov. c. 138. — (2 Rép au prov. c. 139. — (3 Dict. crit. *Hélène*, Y. — (4 Ibid. *Manichéens*, D. Rép. au prov. c. 140.

les prouve mieux qu'une idée. C'est une étrange manie de la part des philosophes, de vouloir prouver par des idées ce qui doit être prouvé par le sentiment; pour être convaincus de ce qu'ils sont, ils veulent se voir, ils ne veulent pas se tâter [1].

Agir par soi-même et exister par soi-même, sont deux notions totalement différentes; la seconde ne suit point de la première. Jamais Bayle ne prouvera que Dieu n'a pu créer un être actif ou agissant par soi-même, que tout être créé ou contingent est nécessairement passif.

Le sentiment intérieur qui me convainc que j'agis par moi-même, m'append aussi que je n'existe pas par moi-même. Je n'existois pas il y a soixante ans, et je ne sais pas si j'existerai dans vingt-quatre heures; je conçois clairement que quand je n'aurois jamais existé, il ne s'ensuivroit aucune contradiction. Au contraire, je distingue très-bien le cas où je suis passif d'avec ceux dans lesquels je suis actif : je vois évidemment qu'il n'y a aucune liaison nécessaire entre mes vouloirs et les motifs pour lesquels je veux, puisque souvent le même motif me fait vouloir des choses différentes; je sens que j'agis souvent malgré une inclination très-forte qui me pousse à vouloir le contraire. J'ai donc sur ma liberté toutes les idées et tous les sentimens nécessaires pour me donner une certitude entière et invincible.

§ XXXIV.

Deuxième objection. Si nous n'étions qu'un sujet passif à l'égard de la volonté, nous aurions le même sentiment d'expérience que nous avons lorsque nous nous croyons libres. Supposez que

(1 V. le témoignage du sens intime, par l'abbé de Lignac.

Dieu ait réglé de telle sorte les lois de l'union de l'âme et du corps, que toutes les modalités de l'âme, sans en excepter aucune, soient liées nécessairement entr'elles avec l'interposition des modalités du cerveau ; vous comprendrez qu'il ne nous arriveroit que ce que nous éprouvons.... Une girouette à qui l'on imprimeroit toujours tout à la fois le mouvement vers un certain point de l'horizon, et l'envie de se tourner de ce côté-là, seroit persuadée qu'elle se mouvroit d'elle-même pour exécuter les désirs qu'elle formeroit. Nous sommes naturellement dans cet état [1].

Leibnitz prétend de même, que si l'aiguille aimantée prenoit plaisir de se tourner vers le nord, elle croiroit tourner indépendamment de toute autre cause, ne s'apercevant pas des mouvemens insensibles de la matière magnétique. Nous n'apercevons pas toujours les causes souvent imperceptibles dont notre résolution dépend [2].

Réponse. 1.° J'ose demander à ces grands philosophes : Si nous étions véritablement libres, serions nous affectés autrement que nous ne sommes ? Si vous répondez qu'oui, je vous prie de me dire de quelle manière nous serions affectés : si vous dites que non, donc la manière dont nous sommes affectés est celle qui est propre à un être libre ; elle prouve donc notre liberté. 2.° Lorsque nous sommes passifs et nécessités, comme dans la faim, la soif, le sommeil, les convulsions, etc., nous ne sommes point affectés, comme quand nous sommes actifs et libres ; nous distinguons très-bien ces deux états : donc il est faux que si nous étions toujours passifs, nous éprouverions les mêmes sentimens que nous éprouvons. 3.° Si Dieu

(1 Réponse au prov. II. part. c. 140. — (2 Recueil de pièces de Clarke et de Leibnitz, tome I, p. 322.

nous avoit faits purement passifs, le sentiment vif et invincible qu'il nous donne de notre activité et de notre liberté, seroit un mensonge continuel de sa part; il répugne à la sagesse et à la sainteté de Dieu. 4.° Les exemples de la girouette et de l'aiguille aimantée sont des suppositions absurdes; il est impossible qu'un être passif ait le sentiment intérieur de son action. Lorsque nous résistons à une inclination forte, et que nous agissons contre nos désirs, aucune cause ne nous imprime tout à la fois le mouvement et l'envie de nous tourner de ce côté-là, puisque nous contrarions notre envie: nous ne sommes donc pas dans le cas supposé de la girouette et de l'aiguille. 5.° Que les causes de nos résolutions soient perceptibles ou imperceptibles, cela ne fait rien à la question; les motifs imperceptibles n'ont pas une connexion plus nécessaire avec nos volontés que les motifs perceptibles. Recourir à de prétendues causes imperceptibles ou inconnues, qui se devinent et ne se prouvent point, pour étouffer le sentiment intérieur, c'est le procédé d'un sophiste et non d'un philosophe.

§ XXXV.

Troisième objection. Nous ne devons pas nous fier au sentiment intérieur de notre liberté; si ce sentiment faisoit preuve, il nous porte également à croire que notre âme est la cause efficiente de nos idées et des mouvemens de notre corps. Cependant les cartésiens ont démontré, avec la dernière évidence, que notre âme n'est que la cause occasionnelle des mouvemens de notre corps, qu'elle est purement passive à l'égard des idées et des sensations; et si l'on n'a point poussé la chose jus-

qu'aux volitions, c'est à cause des vérités révélées [1].

Réponse. Les cartésiens l'ont *démontré!* Où est la démonstration? C'est que nous ne voyons rien dans la nature d'une âme ou d'un esprit créé, qui ait rapport au mouvement des corps; mais quand *nous ne voyons rien*, nous ne démontrons rien. Si nous ne voyons pas dans l'âme le pouvoir de remuer le corps, nous le sentons; cela prouve-t-il moins? Parce qu'il a plu à Descartes de définir l'esprit *un être pensant*, et de supposer que la pensée seule constitue toute l'essence de l'esprit, il conclut que la puissance de mouvoir le corps n'appartient pas à cette essence. Il n'avoit qu'à définir l'esprit, l'*être qui se sent* ou doué de sentiment intérieur; de là s'ensuivroient la faculté de penser et l'*activité* ou la faculté de mouvoir.

Comment un cartésien sait-il qu'il pense? Sans doute par le sentiment intérieur; il ne tient qu'à lui d'apprendre par la même voie que son âme veut et remue son corps: il conclura que la volonté et la puissance motrice appartiennent à l'esprit tout comme la pensée; que l'âme est autant distinguée de la matière par la faculté de vouloir et de mouvoir, que par la faculté de penser. Dans un être doué de différentes facultés, il est ridicule d'en prendre une seule pour l'essence et de laisser là les autres.

Nous ne comprenons pas, disent ces philosophes, comment l'esprit meut le corps, ni comment un corps en meut un autre: donc nous ne devons pas l'affirmer [2].

Comprenez-vous beaucoup mieux comment la volonté de Dieu meut les corps? Vous ne devez

(1 Rép. au prov. II. part. c. 140. Nouv. de la répub. des lettres, décemb. 1685, art. 7. — (2 Encycl. art. *Cause*.

donc pas l'affirmer. Alors ce n'est plus ni Dieu, ni l'âme, ni le corps qui est la cause du mouvement : où la chercherons-nous ? Nous tirons de nos propres facultés la seule notion que nous puissions avoir de celle de Dieu ; si nous ne les concevons pas en nous, beaucoup moins les concevons-nous en Dieu : éclaircirons-nous un mystère par un autre plus obscur?

Demander *comment cela se fait-il?* c'est exiger une comparaison. L'esprit et ses opérations peuvent-ils être comparés à autre chose qu'à eux-mêmes? Une vérité de sentiment ne peut être comparée qu'à une autre vérité de sentiment. Quand on nie que je remue mon bras, quelle démonstration fournit-on qui soit plus claire et plus convaincante que le témoignage de ma conscience?

Il n'y a, disent-ils encore, aucun rapport de nature entre l'esprit et la matière : donc on ne conçoit pas que l'un puisse agir sur l'autre [1].

Mais il n'y a pas plus de rapport entre un esprit incréé, ou entre Dieu et la matière. Cependant il faut que le mouvement commence, puisque le progrès à l'infini est absurde : il ne peut pas commencer par la matière, puisqu'elle est incapable du mouvement spontanée : donc il commence par l'action de l'esprit. Qu'on le conçoive ou non, le fait est démontré.

Cela n'explique pas, disent-ils enfin, comment la matière agit sur l'esprit par les sensations, ni comment l'âme obéit aux impressions que le corps fait sur elle [2].

Abus des termes. La matière n'agit point sur l'âme, et l'âme n'obéit point aux impressions des corps ; mais elle aperçoit le changement ou l'im-

(1 Encyclopédie, art. *Cause*. — (2 Ibid.

pression que les corps extérieurs font sur les organes auxquels elle est unie. Si l'on entend autre chose par les sensations, c'est une pétition de principe.

§ XXXVI.

Quatrième objection. Une cause efficiente doit connoître son effet, et la manière de le produire : or, notre âme ne sait ce que c'est qu'une volition et une idée, ni comment elle les produit, non plus que les mouvemens du corps : donc elle n'est la cause efficiente d'aucun de ces actes [1].

Réponse. Même sophisme. Une cause efficiente doit connoître son effet par sentiment, et avoir la conscience de son action ; mais il est absurde qu'elle en connoisse la *manière* par analogie, ou par comparaison à une cause différente d'elle-même. Vouloir expliquer la manière d'agir de l'esprit par l'action d'un être différent de l'esprit ; substituer des idées abstraites au sentiment intérieur, c'est déraisonner.

Nous ne pouvons expliquer ni comment Dieu meut les corps, ni comment notre âme meut le nôtre, ni pourquoi le choc d'un corps produit le mouvement d'un autre corps : s'ensuit-il que ces phénomènes n'existent pas? Nous n'avons point d'autre notion de la *causalité* physique que la coexistence ordinaire d'un fait avec un autre : or, il n'y a point de coexistence plus constante dans la nature qu'entre nos vouloirs et les mouvemens de notre corps, entre l'ébranlement de nos organes et les idées de notre esprit : donc il est aussi certain que nos vouloirs sont la cause de nos mouvemens et nos sensations la cause de nos idées, qu'il l'est

(1 Rép au prov. II. part. c. 140.

que le feu est cause de la chaleur. Vingt sophismes contre ces faits n'en détruiront pas la réalité.

§ XXXVII.

Cinquième objection. Un être créé ne peut être un principe d'action, ni se mouvoir lui-même; dans tous les momens de sa durée, il reçoit son existence et celle de ses facultés : il ne peut donc créer des modes par une vertu qui lui soit propre. Ou ces modes sont distingués de sa substance, ou ils ne le sont pas; s'ils ne le sont pas, ils ne peuvent être produits que par la cause qui peut produire la substance; s'ils sont distingués, leur production est une vraie création; ils sont tirés du néant; il faut, pour les produire, un pouvoir créateur, un pouvoir infini [1].

Réponse. Fausses subtilités. La notion d'un être créé ne renferme ni n'exclut le pouvoir d'agir. La matière est passive, non pas précisément parce qu'elle est créée, mais parce qu'elle est étendue et divisible. On ne démontrera jamais que Dieu n'a pas pu créer des êtres actifs, et des êtres passifs, des substances simples et des substances divisibles.

Il est faux que l'être créé reçoive à tout moment son existence et celle de ses facultés. L'acte par lequel Dieu a voulu me donner l'être, est un acte permanent; il suffiroit pour me tirer du néant, si je n'existois pas déjà; et si cet acte cessoit, je cesserois d'exister : voilà tout ce que signifie la prétendue création continuelle. Il faut raisonner de la conservation des substances, comme de la conservation des modes; tant que dure l'acte de ma volonté par lequel je remue mon bras, le

(1 Rép. au prov. II. part. c. 141, p. 789.

mouvement continue, il cesse dès que je cesse de vouloir ; il n'y a point là de mystère.

Les modes sont distingués de la substance dans ce sens, qu'elle peut exister sans eux, quoiqu'ils ne puissent pas exister sans elle ; on nommera cette distinction comme on voudra. Pendant que Bayle prétend que la production des modes est une vraie *création*, les matérialistes soutiennent que toute création est impossible, le premier ne prouve sa thèse que par l'abus d'un terme, par une comparaison fausse entre les modes et les substances, les autres affirment la leur sans la prouver. De la première, il s'ensuit que Dieu est seule cause, seul agent dans l'univers, que tout le reste est passif ; de la seconde, qu'il n'y a point de causes, mais seulement une chaîne infinie d'effets sans cause première. Absurdités, verbiage, sophismes de part et d'autre.

§ XXXVIII.

Sixième objection. Il est ridicule de donner la préférence au sentiment intérieur, plutôt qu'aux démonstrations des philosophes. Selon cette méthode, il ne faudroit pas croire ce que la bonne philosophie nous apprend, que les couleurs ne sont point dans les objets de la vue, ni la douceur dans le sucre, ni la chaleur dans le feu, etc., que ce sont-là des modifications de notre âme qui n'ont rien de réel hors de nous.

Réponse. C'est une dérision d'appeler bonne philosophie une logique vicieuse, qui n'argumente que sur des équivoques, et prend l'abus des termes pour des démonstrations. Nous ferons voir ailleurs [1], que la couleur, la douceur, la chaleur,

(1 Dissert. sur la certit. art. 2 § 3.

etc. sont tout à la fois en nous et dans les objets, que le même terme désigne une sensation et une qualité dans les corps que nous sentons ; que sans cette qualité réelle dans l'objet, la sensation n'existeroit pas ; que l'une est la cause, l'autre l'effet. Déjà nous l'avons prouvé [1].

Bayle lui-même observe que si la philosophie venoit à bout de faire agir tous les hommes selon les idées claires et distinctes de la raison, l'on peut être assuré que le genre humain périroit bientôt [2]. En prenant le sentiment intérieur et le sens commun pour guides, nous sommes à couvert de ce danger.

Septième objection. Le sentiment intérieur de notre liberté ne prouve rien, parce qu'il se réduit dans chaque individu à son expérience particulière, parce qu'il ne se vérifie point dans toutes nos actions, parce qu'il y a de la témérité à dire que, s'il étoit faux, Dieu nous tromperoit [3].

Réponse. C'est ici la dernière ressource d'un opiniâtre poussé à bout. Si mon expérience particulière ne me suffit pas pour convaincre les autres de ma liberté, elle suffit du moins pour m'en persuader moi-même ; je ne suis pas obligé de convertir des philosophes qui résistent au témoignage de leur conscience. Le sentiment intérieur de ma liberté se vérifie dans toutes mes actions libres, puisque je les distingue très-clairement de celles qui ne le sont pas. Il n'y a pas de témérité à dire que Dieu ne fait rien de contradictoire, qu'il ne nous force point de nous sentir autrement que nous ne sommes, qu'il n'a pas fondé la morale sur une erreur inévitable.

(1 Chap. IV, art. 3, § 4. — (2 16e. Lettre crit. sur l'hist. de Calvin, § 6. — (3 Entret. de Maxime, c. 36.

§ XXXIX.

Huitième objection. La liberté, dit un autre philosophe, ne peut être rapportée à aucune des opérations de notre âme. La même chose ne peut, au même instant, être et n'être pas : il n'est donc pas possible qu'au moment où l'âme agit, elle agisse autrement; qu'au moment où elle choisit, elle choisisse autrement; qu'au moment où elle délibère, elle délibère autrement; qu'au moment où elle veut, elle veuille autrement. Or, si c'est ma volonté, telle qu'elle est, qui me fait délibérer; si c'est ma délibération, telle qu'elle est, qui me fait choisir; si c'est mon choix, tel qu'il est, qui me fait agir; si, lorsque j'ai délibéré, il n'étoit pas possible (vu l'amour que je me porte) que je ne voulusse pas délibérer : il est évident que la liberté n'existe, ni dans la volonté actuelle, ni dans la délibération actuelle, ni dans le choix actuel, ni dans l'action actuelle, et qu'enfin la liberté ne se rapporte à aucune des opérations de l'âme. Or, l'âme est-elle libre, si, quand elle veut, quand elle délibère, quand elle choisit, quand elle agit, elle le fait nécessairement? Ainsi raisonnoient des stoïciens [1].

Réponse. Ainsi ont déraisonné les fatalistes de tous les siècles. Nous disons de notre côté : La même chose ne peut au même instant être et n'être pas; donc lorsque j'exerce ma liberté, il est impossible que je ne l'exerce pas et, lorsque je l'ai exercée, il est absurde de supposer que je ne l'ai pas exercée, et que j'ai agi nécessairement.

Il n'est pas possible qu'au moment où l'âme veut, elle veuille autrement. Même équivoque. Il n'est pas possible sans doute de supposer qu'au

(1 De l'hom. tome II, sect. 7, note 2, p. 277.

même moment l'âme veut le oui et le non, le bien et le mal; mais puisqu'elle veut librement et à son choix celui-ci ou celui-là, il est ridicule de conclure qu'elle le veut nécessairement.

C'est ma volonté *telle qu'elle est*, libre par conséquent, qui me fait délibérer : donc la délibération, le choix, l'action qui s'ensuivent sont libres aussi bien que leur cause. Le verbiage de l'auteur de l'objection n'est qu'un sophisme puéril.

§ XL.

Les fatalistes se sont tournés et retournés dans tous les sens possibles : ils ont épuisé leurs forces pour étouffer en nous le sentiment profond et invincible de notre liberté. On ne peut pas pousser plus loin la subtilité des argumens, la variété des observations, la hardiesse des conjectures. Ont-ils porté la lumière dans notre esprit? Ont-ils anéanti nos preuves? Il n'en est pas un seul qui ait osé attaquer le point décisif, la différence que nous sentons entre nos vouloirs nécessaires et nos déterminations libres; tous ont avoué les conséquences absurdes et funestes du dogme de la nécessité : voilà donc les deux principaux motifs de conviction qui subsistent dans leur entier. Quand ils auroient fait des objections insolubles, il ne s'ensuivroit pas encore que nous ayons tort.

Mais à quoi se réduisent ces objections redoutables? A des suppositions arbîtraires, à l'abus des termes, à des observations fausses, à une comparaison continuelle entre l'esprit et la matière; ils se sont tourmentés en vain; le sens commun sera toujours le plus fort.

Une âme innocente et vertueuse consentiroit difficilement à renoncer au mérite de ses actions,

en désavouant sa liberté : qu'un mauvais cœur cherche à calmer ses remords et à pallier sa turpitude en supposant une prétendue fatalité, cela n'est pas étonnant, et c'est un préjugé fâcheux contre nos adversaires.

Si le dogme de la liberté étoit moins important, ils seroient moins acharnés à le détruire, et nous aurions donné moins de soins à le défendre. Mais il entraîne une suite de conséquences fatales à l'incrédulité. Il sape le matérialisme par les fondemens; dès qu'il est démontré, toute la chaîne des vérités de la religion naturelle se trouve établie. Puisque l'homme est libre, son âme est un esprit; la matière est essentiellement incapable de spontanéité et de liberté : si l'âme est spirituelle, elle est naturellement immortelle. Une âme spirituelle, libre, immortelle, ne peut avoir que Dieu pour auteur; elle n'a pu commencer d'exister que par création. L'homme né libre, est un agent moral capable de vice et de vertu; il lui faut des lois pour le conduire, une conscience pour le guider, une religion pour le consoler, des peines et des récompenses futures pour l'encourager; une autre vie est réservée à l'âme vertueuse souvent souffrante et affligée sur la terre. Les attributs moraux de la divinité, la providence, la sagesse, la sainteté, la bonté, la justice, sont prouvées par la nature même de l'âme, qui en présente une foible image, et dont la destinée porte sur ces mêmes attributs.

Si l'homme doué d'intelligence, de liberté, de sentiment moral, a droit de se croire enfant de Dieu et de prétendre à ses bontés éternelles; le plan de religion, tracé dans les livres saints, est le seul vrai, le seul d'accord avec lui-même, avec la nature de l'homme, et avec la sagesse divine. Cette religion sainte présente, dans sa vérité même

et dans la sublimité de son plan, la preuve de son origine. Que la philosophie est petite et décharnée en comparaison de la religion.

Vainement les incrédules voudroient esquiver toutes ces conséquences; elles seront développées dans la suite de notre ouvrage. Nous y verrons cette religion, aussi ancienne que la nature, marcher comme elle, se soutenir dans toutes ses parties et dans toutes ses époques, ne se contredire jamais. Tous ses dogmes sont autant de raisons qui portent la lumière sur un centre commun; l'on ne pourroit en détruire un seul sans ébranler tout l'ensemble; en établissant une de ces vérités, on affermit toutes les autres.

ARTICLE III.

DE L'IMMORTALITÉ DE L'AME.

§ I.

S'IL étoit démontré que l'âme de l'homme est matérielle et doit périr avec le corps, ce seroit de toutes les vérités la plus triste et la plus humiliante pour l'humanité; il seroit encore à souhaiter qu'elle fût ignorée de tous les hommes. Le penchant invincible qui les porte à se croire libres et immortels, est le plus puissant ressort de leur activité, et la source des vertus qui soutiennent la société. L'homme de bien est trop intéressé à la vie future pour désirer d'être anéanti; le méchant seul peut être tenté d'étouffer dans son cœur un pres-

sentiment qui le fait trembler [1]. Il est difficile de juger favorablement du caractère d'un philosophe, décidé par goût à se plonger dans l'abyme du néant : un matérialiste, vertueux sans espérance, bienfaisant sans motif, tempérant et modéré par nature, est un phénomène inconcevable ; il ne sera jamais commun.

Il y a si peu d'heureux sur la terre, la plupart des hommes sont si infortunés, notre vie est exposée à tant de chagrins et de douleurs ! Les philosophes ne cessent de s'en plaindre ; ils doutent si c'est un Dieu bon qui nous a créés. N'y a-t-il rien de mieux à espérer après la mort ? Un aveugle désespoir est donc la seule ressource qui reste à l'homme souffrant pour abréger ses peines. Mais que deviendroit la société si une fureur hypocondre s'emparoit de tous ceux qui ont lieu d'être mécontens de leur sort ? Des philosophes, qui osent affirmer que la mort est la fin de toutes choses, ont-ils prévu les effets que cette sombre doctrine est capable de produire ? Si la vérité n'est jamais nuisible, ce n'est certainement pas là une vérité.

« Si je me trompe en croyant l'âme immortelle, « disoit le vieux Caton, c'est de mon plein gré ; « tant que je vivrai, je ne veux pas que l'on « m'arrache une erreur qui me console. Si un « mort ne sent plus rien, comme le soutiennent « de petits philosophes, je n'ai pas peur que ces « messieurs viennent, après leur mort, insulter à « ma crédulité [2]. »

A Dieu ne plaise, que nous soyons réduits à un simple pressentiment ou à des motifs d'intérêt, pour espérer une vie future, notre croyance est

(1 Essai sur le mérite et la vertu, l. I, III. part. note, p. 81. — (2 Cic. de senect. à la fin.

fondée sur des raisons plus solides. La révélation primitive, la persuasion générale du genre humain, la nature spirituelle de l'âme, les idées que Dieu nous a données de sa providence, de sa justice, de sa bonté ; voilà nos preuves. L'opinion des incrédules n'est fondée que sur un matérialisme grossier, dont nous avons déjà démontré l'absurdité.

§ II.

En premier lieu, le dogme de la vie future est un des articles principaux de la religion primitive ; il a fait la consolation de nos premiers parens, comme il fait la nôtre. Dieu leur donna cette ressource pour supporter les peines auxquelles il les avoit condamnés ; nous le voyons par l'histoire de la création. Le souffle de la bouche du Seigneur, qui a donné la vie au limon, dont l'homme a été pétri, n'est-il qu'une vapeur passagère qui se dissipe après un certain temps ? Si ce souffle divin [1] n'est pas une substance spirituelle et incorruptible, en quel sens l'homme est-il créé à l'image de Dieu ? Il n'a rien de plus que les animaux.

Après son péché, l'homme a été condamné à la mort ; son corps doit rentrer dans la poussière de laquelle il a été tiré : mais le principe de vie émané du Créateur, sera-t-il anéanti ? Si Adam devoit mourir tout entier, le Rédempteur que Dieu lui promettoit ne pouvoit lui servir de rien ; le salut futur du genre humain lui étoit étranger.

Il est dit que Dieu agréa les offrandes d'Abel, et rejeta celles de Caïn ; telle fut la cause de la jalousie

(1 Nous avons prouvé, c. 1, art. 1, § 2, qu'il n'est point question là d'un souffle matériel.

de ce dernier. « Si tu fais bien, lui dit le Seigneur, « tu en recevras le salaire; si tu fais mal, ton « péché s'élevera contre toi [1]. » Une mort prématurée et violente devoit-elle être la récompense de la piété d'Abel? A moins d'admettre une contradiction dans le récit de l'historien, et une promesse trompeuse dans la bouche du Seigneur, on est forcé de supposer qu'Abel a dû recevoir, dans une autre vie, le salaire de sa vertu.

Dans la liste des patriarches descendus d'Adam, Moïse, après avoir rapporté leur âge et leur mort, dit que Hénoc marcha avec Dieu, et qu'il disparut, parce que Dieu l'enleva [2]. La tradition et la croyance de ces premiers temps, étoit donc que Hénoc n'étoit point mort, et qu'il étoit avec Dieu. Si ce *transport* désigne sa mort, la preuve est encore plus forte. Ce juste privilégié étoit-il le seul destiné à l'immortalité?

Job atteste sa foi à la vie future, par ces paroles énergiques : « Les leviers de ma bière porteront « mon espérance, elle reposera avec moi dans la « poussière du tombeau [3]. » Les savans les plus exercés dans la langue hébraïque, observent que le mot, שאל qui exprime le tombeau, désigne aussi fort souvent *le séjour des morts*, et qu'il est exactement synonyme à celui d'ἅδης chez les Grecs [4]; ἅδης n'a jamais signifié le néant.

La croyance des amis de Job n'étoit pas différente de la sienne. Le savant Michaëlis, dans ses notes sur Lowth, a prouvé que le chap. XI, ℣. 16 et suiv. et le chap. XXIV, ℣. 18, 21, du livre de Job, sont inintelligibles, à moins que l'on n'attribue aux Iduméens, aussi bien qu'aux Egyptiens

(1 Gen. c. 4, ℣. 5. — (2 Ibid. c. 5, ℣. 24. — (3 Job, c. 17, ℣. 16, H b. — (4 Défense des Sentim. des Théol. de Hollande, 16e. Lettre, p. 404. Windet, *de vitâ functorum statu*, p. 5.

et aux Grecs, la croyance des îles fortunées, ou d'un séjour délicieux, réservé aux justes après leur mort, et d'un lieu de punition pour les méchans [1]. L'auteur des questions sur l'encyclopédie, qui refuse à Job la connoissance de l'immortalité de l'âme, n'en savoit pas assez pour décider cette question [2].

Jacob, parlant de sa vie et de celle de ses pères, l'appelle un pélerinage [3]. Cependant Isaac, son père, n'avoit pas voyagé, il n'étoit pas sorti de la Palestine. Près de mourir, il assemble ses enfans, et leur annonce ce qui doit arriver à leurs descendans ; en faisant cette prophétie, il dit ces paroles remarquables : *J'attends de vous, Seigneur, ma délivrance* ou *mon salut*, et demande d'être enterré dans le tombeau de ses pères [4]. Il n'étoit point question là de la santé ou de la guérison, puisque Jacob dit à ses enfans : *Je meurs*, ou *je vais mourir : enterrez-moi dans le tombeau d'Abraham et d'Isaac.* Il est clair que les patriarches envisageoient leur vie sur la terre, comme un voyage dont la mort étoit le terme, et ce dernier moment, comme celui de leur délivrance et de leur félicité.

En traitant de la croyance des Juifs, dans notre seconde partie, nous montrerons que ce dogme a persévéré constamment parmi eux, et l'on en verra déjà des preuves dans le § suivant.

Le philosophe qui a écrit que l'on trouve des vestiges de ce dogme de la vie future, dans l'antiquité la plus reculée, que cependant Dieu n'a jamais révélé cette vérité aux hommes [5], ne

(1 Lowth, *de sacrâ poësi Hebræor.*, tome I, p. 202. — (2 Quest. sur l'encyclop. *Arabes*, p. 91. — (3 Gen. c. 49. ℣. 9. — (4 Ibid. c. 48, ℣. 21 : c. 49, ℣. 18 et 29. — (5 16.e et 17.e Lettres à Sophie, p. 6 et 11.

s'entendoit pas lui-même. Les hommes de la plus haute antiquité n'étoient pas philosophes ; il faut que Dieu leur ait révélé cette vérité, puisqu'ils l'ont connue.

§ III.

En second lieu, le dogme de la vie future a été cru chez tous les peuples sans exception. L'idolâtrie, loin de l'étouffer, lui avoit donné une nouvelle force, ou plutôt ce dogme, par l'abus que l'on en fit, fut une des sources de l'idolâtrie. L'apothéose des grands hommes, l'usage de leur rendre les honneurs divins après la mort, sont très-anciens chez les peuples polythéistes, et jamais ils ne se seroient introduits, si l'on avoit cru que l'homme meurt tout entier. L'auteur du livre de la sagesse en parle comme d'un préjugé universellement répandu, et remonte à l'origine. « Un père, dit-il, « affligé à l'excès de la mort de son fils, a voulu « en conserver l'image; par une tendresse aveugle, « il a honoré comme un dieu l'enfant dont il « pleuroit la perte, il lui a fait rendre les honneurs « divins par sa famille et par ses esclaves.... Les « peuples, par une adulation excessive, ont érigé « des statues à leur souverain, et après l'avoir « d'abord respecté comme un maître, ils l'ont « adoré comme un dieu. Cette pernicieuse coutume « s'est enracinée avec le temps, et a passé en loi ; « une folle tendresse, une obéissance aveugle, ont « fait donner au bois et à la pierre le nom incom- « municable du Seigneur [1]. »

Les Egyptiens, que l'on regarde comme les premiers auteurs de l'idolâtrie, croyoient non-seulement l'immortalité de l'âme, mais encore

(1 Sap. c. 14, ℣. 15 et suiv.

la résurrection des corps. Cette croyance introduisit chez eux l'usage d'embaumer : leurs rois, par vanité, firent élever les pyramides qui subsistent encore, pour y être enfermés après leur mort. Ces monumens, qui ont déjà bravé tant de siècles, semblent devoir éterniser, avec l'orgueil de ces princes, leur foi à l'immortalité. Vainement on a voulu faire honneur aux Egyptiens de l'invention de ce dogme, parce qu'on ne pouvoit pas le méconnoître chez eux ; les Indiens, les Chinois, les Scythes, les Gaulois, les Bretons, les Islandois, les Américains, ne sont pas allés le prendre en Egypte.

Dès les premiers temps, les Hébreux ont enseveli les morts avec autant d'appareil que les Egyptiens ; le tombeau de Sara, épouse d'Abraham, qui devint la sépulture de ce patriarche et de ses descendans, est plus ancien que les pyramides. Il est dit, en parlant de la mort d'Abraham, qu'il fut *réuni à son peuple* ou à ses pères ; cela ne peut pas signifier qu'il fut mis dans le même tombeau, puisque ses pères étoient morts dans la Chaldée, et qu'il fut enterré auprès de Sara. Jacob dit de même en mourant : *Je vais rejoindre mon peuple*, ou ma famille ; *enterrez-moi avec mes pères*. La première partie de cette phrase ne signifie pas la même chose que la seconde [1]. Ce désir des patriarches, de *dormir avec leurs pères*, est le langage de la nature, ce n'est pas celui du matérialisme.

En général, les honneurs funèbres rendus aux morts, le respect pour les tombeaux, sont, chez toutes les nations, un témoignage de la croyance d'une vie future, et ce respect date de la création. Sur ce point, la religion servoit de sauve-garde à

(1 Gen. c. 23, ℣. 19 : c. 25, ℣. 8 et 9 : c. 49, ℣. 29.

la morale et au repos de la société : l'homme, pénétré d'une frayeur respectueuse pour le cadavre de son semblable, concevoit plus d'horreur de l'homicide ; on croyoit que l'âme du mort poursuivoit le meurtrier, et crioit vengeance contre lui. Déjà l'on aperçoit les symptomes de cet effroi dans Caïn, meurtrier de son frère [1] ; l'opinion de la mortalité de l'âme n'auroit pas opéré cet effet.

Que vouloit dire Balaam, lorsqu'il s'écrioit : « Que je meure de la mort des justes, et que ma « fin dernière soit semblable à la leur [2] ! » s'il n'espéroit rien après la mort ?

La folie d'interroger les morts, pour apprendre d'eux l'avenir, a été une superstition générale. Moïse dans ses lois la défendit : elle étoit en usage chez les Cananéens ; et, malgré la défense, les Juifs y sont tombés plusieurs fois [3]. Homère et Virgile en parlent comme d'une pratique ordinaire chez les anciens. L'abus d'un dogme en suppose la croyance : des matérialistes n'auroient jamais eu cette imagination.

Il seroit comme impossible, dit un philosophe, de trouver des peuples chez lesquels l'opinion commune ne donnât pas une espèce d'immortalité à nos âmes [4]. Rien de plus populaire, dit un autre, que le dogme de l'immortalité de l'âme : rien de plus répandu, que l'attente d'une autre vie : sur ce préjugé sont fondés tous les systèmes religieux et politiques [5].

Bolingbroke, quoiqu'ennemi de ce dogme, avoue qu'il est plus ancien que nos connoissances historiques [6]. On en a trouvé des symboles et des

(1 Gen. c. 4, ℣. 14. — (2 Numer. c. 23, ℣. 10. — (3 Deut. c. 18, ℣. 11. 1 Reg. c. 28, ℣. 11. Eccli. c. 46, ℣. 23. — (4 Lettre de Trasib. à Leucippe, p. 285. — (5 Syst. de la nat. tome I, c. 13, pag. 260, 275, 279. — (6 Œuv. posth. t. V, p. 237.

preuves chez des sauvages, qui n'avoient d'ailleurs aucune marque de culte public [1]. Le philosophe qui a dit que plusieurs nations abhorrent cette croyance [2], auroit dû pour son honneur en citer au moins une.

Les efforts qu'ont faits les incrédules, pour découvrir le premier peuple qui a imaginé ce dogme, et l'a transmis aux autres, n'ont abouti à rien [3]; il est né avec le genre humain, et n'a jamais été méconnu que par des philosophes. Comme ils concevoient très-mal la spiritualité de l'âme, ils avoient peine à démontrer son immortalité. La folle curiosité de connoître la destinée des âmes après cette vie, leur fit rêver la préexistence et la transmigration, pendant que les poëtes repaissoient le peuple de la fable des enfers. D'autres se servirent de cette fable, et de l'absurdité des opinions philosophiques, pour combattre l'immortalité.

§ IV.

En troisième lieu, la preuve que les platoniciens tiroient de la spiritualité et de la simplicité de la substance de l'âme, nous paroît convaincante. Si l'esprit est une substance active distinguée de la matière, il n'a pas besoin d'elle pour subsister ni pour agir; n'étant point composé de parties, il n'est point sujet à la dissolution, à la corruption, ni à la mort. Lorsque la matière se décompose, aucune de ses parties n'est anéantie, elle ne fait que recevoir une combinaison ou une forme différente. Si un atome de matière ne peut naturelle-

(1 Bayle, contin. des pensées div. § 14. — (2 Dial. sur l'âme, p. 40. — (3 Lettres 17 et 18 à Sophie. Traité de la nat. de l'âme, c. 2.

ment s'anéantir, sur quel fondement jugera-t-on qu'une substance simple et distinguée de la matière ne peut subsister ni agir sans elle, pendant qu'il est démontré que la matière inerte et passive de sa nature, ne peut être le principe d'aucune action? Est-ce parce que nous n'avons jamais vu cette substance? Mais nous ne voyons pas non plus celle de la matière; nous n'apercevons que ses qualités sensibles. Nous avons vu ailleurs le raisonnement de Cicéron sur ce point [1].

Revenons toujours au sentiment intérieur. Je sens que je suis le même individu qui ai éprouvé et qui éprouve une infinité de modifications successives, des sensations, des pensées, des vouloirs, du plaisir, de la douleur, etc., que je serois toujours *moi*, quand j'aurois éprouvé et que j'éprouverois des modifications toutes différentes. C'est par ce sentiment que j'existe, et que je me sens distingué de tout autre être. Je sens donc très-certainement que je suis une substance, un seul et unique individu. Ce sentiment ne m'est point accidentel, il est inséparable de moi; c'est mon essence propre; si je ne l'avois plus, je ne serois plus; il ne peut m'être ôté sans que je sois anéanti. Donc, ou Dieu m'anéantira, ou je me sentirai toujours sous quelques modifications qui m'arrivent, j'aurai la conscience de ces modifications et de mon existence. Or, selon nos adversaires, rien ne s'anéantit naturellement, cela est impossible et inconcevable : donc mon âme, qui est *moi*, est naturellement immortelle. Pour m'ôter cette croyance, il faut me priver du sentiment intérieur de mon être, et m'anéantir dès à présent.

L'âme ne pourroit donc cesser d'être qu'autant que Dieu cesseroit de vouloir la conserver. Il fau-

(1 Ci-dessus, art. 1, § 15.

droit prouver que Dieu n'a créé l'âme que pour un temps, uniquement pour animer le corps auquel il l'a unie; qu'à la destruction du corps il la laisse retomber dans le néant; que l'âme est faite pour le corps, et non le corps pour l'âme. Y a-t-il un matérialiste capable de nous en donner la démonstration?

§ V.

En quatrième lieu, « la vraie preuve de l'im-
« mortalité de l'âme, dit le sage Fénélon, n'est
« pas tirée des recherches incertaines de sa nature.
« mais de l'idée de Dieu et de son dessein en la
« créant. Tous les ouvrages du Créateur sont
« éternels, rien ne s'anéantira; les formes chan-
« geront, mais les essences ne se détruiront pas.
« Nous sommes capables de voir Dieu comme il
« est, et de l'aimer comme il le mérite. En créant
« des êtres d'une capacité si vaste, Dieu n'a pu
« avoir d'autre fin, que de les rendre éternellement
« heureux dans la connoissance et l'amour de ses
« grandeurs infinies. Pendant la vie, l'homme ne
« remplit point cette fin. Toutes ses occupations
« ici-bas ne répondent point à une capacité si
« noble. Or, il est impossible que Dieu fasse et
« défasse son ouvrage sans remplir jamais son
« dessein en le créant. Cette inconstance seroit
« indigne de la sagesse et de la bonté infinie.
« Supposé donc que l'âme fût matérielle, cela
« n'empêcheroit pas son immortalité. » Cette preuve mérite une attention particulière.

1.° L'homme est un être raisonnable, doué de conscience et de liberté, qui a une idée du vice et de la vertu; nous le sentons. Dieu le gouverne donc selon sa nature : la conscience nous dit que Dieu

nous commande le bien et nous défend le mal. Plus cette loi divine est étendue, et difficile à observer sous la tyrannie des passions, plus nous avons besoin d'un motif puissant, général, et toujours subsistant pour nous engager à combattre continuellement contre nous-mêmes. Otez la crainte des peines, et l'espoir des récompenses de la vie future, il ne reste plus de motif assez fort, assez sensible pour nous déterminer à fuir le vice et à pratiquer la vertu. Nous l'avons prouvé ailleurs, et nous y reviendrons encore; dans un moment, nous citerons à témoins nos propres adversaires. Donc, si Dieu ne se contredit pas lui-même, il nous propose ce motif; la voix de la nature qui nous l'atteste ne sauroit être trompeuse: Dieu, vérité suprême, ne peut nous engager à l'obéissance par une illusion.

2.° Lorsqu'il a créé des êtres sensibles et intelligens, il a voulu leur témoigner sa bonté; tout autre motif est indigne de lui. Si la vie présente ne peut nous disposer à un sort plus heureux, elle n'est plus un bienfait, elle seroit plutôt un malheur pour la plupart des hommes. Les incrédules en conviennent: l'homme, disent-ils, tyrannisé par les passions et retenu par la conscience, agité successivement par de vaines terreurs et par des espérances frivoles, jouet d'un désir de l'immortalité qui ne peut être satisfait, est le plus malheureux des animaux; il semble créé par une divinité capricieuse et malfaisante. Aveugles, admettez la vie future, le scandale sera levé.

3.° Un législateur juste doit mettre de la différence entre le sort des bons et celui des méchans; cela n'est point, si tous sont anéantis à la mort. Le malfaiteur qui se rend heureux ici-bas aux dépens de ses semblables, est le seul sage; l'homme

de bien qui s'immole à l'intérêt public, est un insensé; le vice et la vertu ne sont que des idées factices; l'ordre moral ne porte sur rien; le matérialiste qui ordonne au méchant de se plonger dans le crime, et d'étouffer les remords pour être heureux [1], est le seul philosophe qui raisonne conséquemment.

4.° Sans la perspective de la vie future, conçoit-on rien aux vues du Créateur dans la formation de l'univers? Quel a pu être son dessein en tirant du néant cette scène magnifique, en faisant éclater une sagesse profonde jusques dans la structure du plus vil insecte? Cet appareil de puissance et de libéralité n'aboutit à rien. Il sembleroit que Dieu a voulu se jouer par cet ouvrage; qu'il n'a créé l'homme que pour être pendant quelques momens spectateur de cette décoration de théâtre. Mais si ce n'est qu'un préparatif au bonheur de l'éternité, une foible image des biens qui nous attendent; que Dieu est grand aux yeux de la foi, qu'il est magnifique, que ses desseins sont adorables! La sagesse et la puissance n'ont été que les ministres de sa bonté; déjà la seule espérance nous rend heureux ici bas.

5.° Si tout finit à la mort, la société civile et religieuse n'est qu'une assemblée passagère et fortuite, qui ne mérite point que l'on s'y attache; elle ne devient intéressante, qu'autant qu'elle doit se renouveler après la mort, durer et faire notre bonheur éternel.

Le dogme de l'immortalité tient donc essentiellement à celui de la providence : il n'est pas surprenant que les destructeurs de l'âme soient des athées. Déjà ils sont assez punis par les consolations qu'ils se sont ôtées : mais quelle est leur

(1 La Métrie, disc. sur le bonheur, p. 174, 175.

fureur de vouloir nous rendre complices de leur crime, et compagnons de leur malheur?

§ VI.

En cinquième lieu, ils sont forcés d'avouer la nécessité du dogme que nous établissons. Epicure n'a jamais osé prétendre que sa doctrine pût être utile à la société, si elle devenoit commune; il la donnoit comme un mystère destiné seulement à faire la félicité d'un philosophe; comme si un philosophe n'étoit plus un homme. Spinosa convient qu'il est mieux que le peuple fasse son devoir par religion plutôt que par crainte [1]. Or, la religion seroit nulle sans la croyance de la vie future. Pomponace dit qu'il a fallu, pour le bien commun, proposer au très-grand nombre des hommes les peines et les récompenses de l'autre vie; parce qu'ils sont nés avec de mauvaises inclinations [2]. Bayle soutient contre Cardan, qu'il n'est pas vrai que ce dogme ait produit plus de mal que de bien, même à ne considérer les choses que par des vues de politique, que la doctrine contraire désespère les gens de bien [3]. Toland, dans ses lettres philosophiques, avoue que, pour réprimer les méchans, il a été nécessaire d'établir l'opinion des peines et des récompenses après la mort [4]. Selon Shastsbury, croire que les mauvaises actions sont punies par la justice divine, est le meilleur remède contre le vice, et le plus grand encouragement à la vertu [5]. Bolingbroke observe que la doctrine des peines et des récompenses futures est propre à

(1 Tract. theo. pol. c. 16, p. 134, 137. — (2 De immort. animæ, p. 123. — (3 Pensées sur la comète, § 131. Dict. crit. *Epicure*, R. — (4 2.e Lettre, § 13, p. 80. — (5 Caractéristics, tome II, p. 60 et suiv. Essai sur le mérite et la vertu, l. I, 3.e sect. p. 68.

donner de la force aux lois civiles, et à réprimer les vices des hommes [1]. David Hume ne veut point reconnoître pour bons citoyens, ni pour bons politiques ceux qui s'efforcent de désabuser le genre humain des préjugés de religion [2].

Même concert parmi les incrédules françois. L'auteur de la lettre de Trasibule à Leucippe convient que la croyance d'une autre vie est le plus ferme fondement des sociétés, porte les hommes à la vertu, et les détourne du crime [3]. Dans les sentimens des philosophes, sur la nature de l'âme, on avoue que l'opinion de sa mortalité est dangereuse pour ceux qui ont de mauvaises inclinations, et peut nuire aux hommes. Dans les réflexions sur l'existence de l'âme, l'auteur confesse que la morale des athées est dangereuse en général, et n'est bonne à prêcher qu'aux honnêtes gens [4]. Dans les dialogues sur l'âme, il est dit que, pour des hommes foibles et corrompus, une religion dogmatique et la supposition d'une première cause deviennent nécessaires; qu'une origine divine et l'attente d'un bonheur éternel flattent l'amour-propre, et peuvent produire de grandes choses [5]. L'auteur du système de la nature prouve qu'aucun motif naturel n'est assez fort pour détourner du vice un homme né avec des passions vives, et qu'il n'est pas le maître d'y résister [6] : il est donc très-à-propos de recourir à un motif surnaturel. Dans les lettres à Sophie, il est dit que l'hypothèse de l'immortalité de l'âme est de toutes les fictions la plus propre au bonheur du genre humain en général, et à la félicité des particuliers qui le com-

(1 Œuvres posth. tome V. p. 322 et 489. — (2 11.e Essai sur l'entend. humain, p. 301. — (3 Lettre de Trasib. p. 146. — (4 Nouv. lib. de penser, p. 150 et 171. — (5 Dial. p. 135, 136. — (6 Tome I, c. 11, p. 201 et suiv.

posent [1]. L'auteur du livre de l'esprit est d'avis qu'il faut conserver, même aux fausses religions, ce qu'elles ont d'utile, qu'il ne faut point détruire le tartare ni l'élisée [2].

On demandera peut-être comment, après de pareils aveux, de prétendus zélateurs des intérêts de l'humanité osent écrire contre la croyance d'une autre vie. Ce n'est point à nous de répondre ; c'est au lecteur judicieux de leur rendre la justice qui leur est due.

Enfin si la lumière naturelle a laissé des doutes sur ce point important, surtout après les disputes des philosophes, ils ont été pleinement dissipés par les leçons et par la résurrection de J.-C. Ce divin maître a mis au grand jour la vie et l'immortalité par l'évangile [3] ; il a ainsi confirmé la révélation faite aux patriarches, et renouvelée aux hébreux par Moïse. Une tradition vénérable, qui dâte de soixante siècles, nous paroît plus que suffisante pour imposer silence à la philosophie.

Les incrédules qui se scandalisent de ne pas trouver cette révélation aussi claire dans les siècles anciens, que dans l'évangile, ne voient pas qu'ils accusent leur propre turpitude. Ce sont les sophismes de leurs prédécesseurs qui ont rendu nécessaire cette révélation plus formelle. Elle l'étoit assez autrefois pour des hommes qui écoutoient encore la voix de la nature; elle ne suffisoit plus depuis que les philosophes de la Chine, des Indes, de l'Egypte, de la Judée, de la Grèce et de l'Italie, avoient fait tous leurs efforts pour mettre l'homme au niveau des brutes. Heureusement ils n'en sont pas venus à bout, toutes les nations sont demeurées persuadées de l'immortalité de l'âme.

(1 18.e Lettre, p. 38. — (2 2.e Disc. c. 17, tome II, p. 282. — (3 2. Tim. c. 1, ℣. 10.

§ VII.

Ils objectent, contre la révélation primitive, que ce fait porte sur la vérité et l'authenticité des livres de Moïse et de Job : deux points que nous n'avons pas encore prouvés; nous y satisferons pleinement dans notre seconde partie. Il suffit de remarquer, qu'ici l'universalité de la tradition est attestée par les monumens de l'histoire profane, aussi bien que par les écrivains sacrés : or, une tradition universelle doit être née avant la dispersion du genre humain. Depuis cette époque, les peuples divers ont eu entre eux très-peu de relation; il est impossible que l'un d'entre eux, qui auroit imaginé le premier l'immortalité de l'âme, ait pu transmettre cette doctrine à tous les autres. Avant la dispersion, les hommes n'étoient certainement ni philosophes, ni raisonneurs; s'ils ont cru à la vie future, ce dogme date de la création.

Ils opposent à la seconde preuve, que cette tradition n'est pas uniforme. Les Egyptiens, disent-ils, les Chaldéens, les Hébreux, ont cru que l'âme étoit une émanation de la substance divine, qu'après la mort elle se réunissoit à cette même substance. Ils n'ont donc point admis l'existence individuelle des âmes dans un état où elles fussent capables de châtiment ou de récompense. Cicéron nous apprend que Phérécide le Syrien, et Thalès de Milet, sont les premiers qui aient enseigné l'immortalité de l'âme [1].

Réponse. Ce trait d'érudition est faux dans tous

(1 Syst. de la nat. tome I, c. 13, p. 259, 260. Liberté de penser, par Collins, p. 208. La Métrie, disc. sur le bonheur, p. 114.

ses points. Il est certain parmi les savans, que les Egyptiens ont attribué comme nous à l'âme humaine une immortalité individuelle, en vertu de laquelle elle étoit susceptible de peine et de récompense, puisqu'ils croyoient à la résurrection [1]. Cicéron et Diogène Laërce disent que Phérécide et Thalès sont les premiers auteurs du système de l'émanation des âmes : ils ont donc enseigné les premiers, non l'immortalité de l'âme, mais son *éternité;* ce qui est fort différent : ils ont dit que l'âme étoit *sempiternelle* ou existoit de toute éternité, puisqu'elle étoit une émanation de la substance divine. Les Egyptiens n'ont point connu ce rêve. Le même Cicéron; Plutarque, Aristote et Platon, disent que l'immortalité de l'âme, telle que nous l'admettons, a été crue de tout temps, et que l'on ne peut pas en citer l'auteur [2]. Platon l'appelle une opinion *ancienne et sacrée.* Ils la croient eux-mêmes sur le témoignage uniforme de tous les hommes. Aristote s'est démenti dans la suite.

Il n'y a aucune preuve que les Chaldéens aient admis le sentiment de Phérécide et de Thalès; c'est une vision philosophique, et non une croyance populaire.

Jamais les Juifs ne l'ont enseignée, Moïse dit que l'homme est créé à l'image de Dieu : si les âmes étoient une émanation de la substance divine, la création seroit impossible. Quand il est dit que Hénoc marcha avec Dieu, et que Dieu l'enleva, cela ne signifie pas que son âme fut réunie à la substance divine : Job ne l'entendoit pas ainsi, lorsqu'il espéroit un repos au delà du tombeau.

(1 Encyclop. art. *Ame*, p. 329. — (2 Cic. Tuscul. l. I, n.° 55 et 59. Platon, dans le Phédon, et épist. 7. Plutarque, consol. ad Apoll.

Avant Phérécide et Thalès, tous les peuples croyoient une immortalité qui servoit de base à la morale : l'opinion de Phérécide, adoptée par les stoïciens, détruisoit au contraire toutes les conséquences morales de l'immortalité.

§ VIII.

Deuxième objection. L'unanimité de cette croyance est un effet de l'amour-propre; les hommes, ne pouvant penser qu'avec douleur à la certitude de leur anéantissement, ont imaginé cette manière flatteuse d'exister après la destruction du corps. Les législateurs et les magistrats ont favorisé cette opinion, dans la vue de contenir les méchans, les prêtres l'ont accréditée pour se rendre plus importans, pour établir des expiations. Ces idées inculquées dès l'enfance se sont fortifiées avec l'âge, la crainte naturelle de la mort les a rendues plus vives. Cependant une secte entière chez les Juifs, plusieurs philosophes chez les Grecs et chez les Indiens, un grand nombre de lettrés chinois, etc. n'ont point suivi le préjugé commun. La tradition n'est donc pas constante, et quand elle le seroit, elle ne prouve rien [1].

Réponse. Si la croyance de l'immortalité de l'âme vient de l'amour-propre, elle vient de la nature et du fond même de l'humanité. Selon les matérialistes, l'amour de soi est le motif qui porte l'homme à la vertu et le détourne du crime : soutiendront-ils qu'il est faux et trompeur? Si les pyrrhoniens disoient que l'amour de la vérité est une branche de l'amour-propre, s'ensuivroit-il que la vérité est une chimère? La question est de

(1 Nouv. lib. de penser, p. 100 et suiv. Traité de la nat. de l'âme. Le bon sens, § 108.

savoir si cet amour propre est bien fondé; et nous avons prouvé qu'il l'est.

Exister encore après la mort, est une perspective consolante pour les gens de bien, mais effrayante pour les méchans; il leur est donc naturel de l'étouffer par amour-propre : ce sentiment chez eux est-il une meilleure preuve que chez nous?

Les législateurs ont favorisé l'opinion de l'immortalité, mais ils ne l'ont pas inventée; elle se trouve chez des peuples qui n'ont jamais eu de législateurs. En tout cas, l'opinion des sages qui ont policé le genre humain, vaut bien les sophismes des philosophes qui cherchent à le corrompre et à le replonger dans la barbarie, d'où les législateurs l'ont tiré.

Quel qu'ait été le motif des prêtres, il s'ensuit toujours que la religion a prêté son appui à la législation, et l'a soutenue de tout son poids; que la société est l'ouvrage de l'une et de l'autre; que les mauvais politiques qui veulent les séparer, travaillent à les anéantir du même coup, et à sapper l'ouvrage par le fondement. Beau projet pour des philosophes!

La secte des saducéens n'a paru chez les Juifs que deux cents ans avant Jésus-Christ, et plus d'un siècle après Epicure; il n'est pas difficile de deviner d'où elle sortoit. Aussi Jésus-Christ reprochoit aux saducéens, qu'ils contredisoient Moïse et les écritures [1]. L'autorité de ces sectaires, des épicuriens, des lettrés chinois, n'est pas d'un assez grand poids pour contrebalancer le suffrage du genre humain, elle ne prouve pas plus que celle des pyrrhoniens contre l'évidence des premières vérités.

(1 Matt. c. 22. ℣. 29.

§ IX.

Troisième objection. « La nature ayant inspiré « à tous les hommes l'amour le plus vif de leur « existence, le désir d'y persévérer en fut toujours « une suite nécessaire. Ce désir se convertit bientôt « pour eux en certitude; et de ce que la nature leur « avoit imprimé le désir d'exister toujours, on en « fit un argument pour prouver que l'homme ne « cesseroit pas d'exister [1]. »

Réponse. Qu'entend un matérialiste par cette *nature* indéfinissable, qui nous inspire l'amour de notre existence? Sans un Dieu, la nature n'est rien. C'est, dit-il, qu'il est *de l'essence* d'un être sensible de vouloir se conserver : cela est faux, témoins les suicides. Il dit que l'homme ne peut aimer son être *qu'à condition* d'être heureux [2] : un désir conditionnel peut-il être l'essence d'un être? Si ce désir est naturel à un homme heureux, il ne l'est plus à un malheureux. Une âme vertueuse renonce à la vie, lorsqu'elle ne peut la conserver que par un crime; une grande âme s'immole pour le salut de sa patrie; un forcené se tue plutôt que de souffrir : tous ces êtres ne perdent, ni leur essence, ni leur sensibilité. Il est donc faux que le désir de se conserver dérive de la sensibilité même; il vient de la volonté du Créateur.

Ce désir ne peut se changer en certitude, s'il n'est point fondé en raison; un méchant désire aussi naturellement qu'un homme de bien, d'être toujours heureux : cependant aucun scélérat ne pousse la folie jusqu'à croire qu'en persévérant dans le crime, il parviendra au bonheur éternel.

(1 Syst. de la nat. tome I, c. 13, p. 260, 261. — (2 Ibid. c. 14, p. 304.

Si ce désir nous a été imprimé par un Dieu sage, bon, juste, qui ne trompe point, il nous donne une certitude, et nous le soutenons ainsi : dans l'opinion des matérialistes, c'est un effet dont on ne peut assigner la cause.

Nous désirons naturellement, disent-ils, la vie du corps, et cependant le corps ne vivra pas toujours : tous les hommes désirent naturellement d'être riches ; peut-on conclure que tous les hommes seront riches un jour ?

Réponse. Même sophisme. On peut renoncer à la vie du corps par vertu, sans renoncer au désir d'être éternellement heureux : c'est alors le second désir qui étouffe le premier. On peut aussi renoncer aux richesses par vertu ou par vanité, sans renoncer au bonheur. L'amour sage, éclairé, modéré, de la vie et du bonheur, vient de la nature et du Créateur ; il prouve notre destination : ce même désir, excessif et mal entendu, vient des passions, et ne prouve rien.

Mais, dira-t-on, il est aussi des matérialistes qui ont renoncé à l'immortalité, qui envisagent le néant de sang froid.... Imposture ou trait de folie, même maladie que celle des suicides ; la folie ne doit point être admise à porter témoignage contre la nature. Le ton de jactance et de vanité, qui règne dans leurs écrits, montre des fanfarons et non des braves.

§ X.

Quatrième objection. L'âme, séparée du corps, ne peut ni sentir ni penser, être heureuse ni malheureuse ; les idées ne nous viennent que par les sens, il n'y a donc point de pensée sans une sensation. Celle-ci est une impression reçue dans les

organes corporels : donc point de sensation sans organes. A moins d'admettre les idées innées, on ne peut supposer une âme pensante sans l'intervention du corps [1].

Réponse. Nous avons prouvé ailleurs le contraire.

1.° Par quelle sensation recevons-nous le sentiment de notre existence individuelle ? Nous avons démontré qu'il est inséparable de l'âme.

2.° L'on suppose et l'on ne prouve point que l'âme est incapable d'avoir une idée avant toute sensation. Puisqu'elle a le pouvoir de réfléchir sur ses idées, de les comparer, d'en produire de nouvelles sans le ministère des sens, elle a donc une force active; sa dépendance, à l'égard des sens, ne lui est donc point essentielle. Il est absurde qu'un être actif par son essence, ait besoin par son essence d'un instrument passif pour exercer son activité. Quand le corps est détruit, la dépendance n'existe plus; l'âme jouit donc alors pleinement de sa force active.

3.° Il est faux que la sensation soit simplement l'impression faite par un objet sur les organes; c'est *la perception* de cette impression. L'âme, séparée des organes, ne peut plus apercevoir l'impression faite sur eux; mais active et intuitive par essence, elle peut apercevoir les objets en eux-mêmes, avoir des pensées pures, comme elle en a dans le corps même, lorsqu'elle contemple ses propres opérations. Les matérialistes supposent toujours l'âme purement passive; l'ont-ils prouvé?

4.° Des pensées pures peuvent être un sujet de joie ou de tristesse, de malheur ou de félicité; les peines et les plaisirs de l'esprit sont supérieurs à

(1 Syst. de la nat. tome I, p. 262. Nouv. lib. de penser, p. 87, 90. Le bon sens, § 101. Essai sur la nature et la dest. de l'âme hum. p. 53, 146.

ceux du corps : l'âme, séparée du corps, est donc encore susceptible de châtiment et de récompense.

5.° Quoiqu'elle ne puisse plus sentir comme dans le corps, il n'est pas moins possible à Dieu de faire éprouver à l'âme une douleur aiguë à l'approche du feu, que de la lui faire sentir lorsqu'on brûle le corps auquel elle est unie. Il n'y a pas plus de relation essentielle entre l'âme et un corps brûlé, qu'entre l'âme et l'élément du feu. Dieu a néanmoins établi la première relation entre l'âme et le corps, en vertu de leur union ; pourquoi ne pourroit-il pas établir la seconde [1] ?

L'âme peut donc sentir et penser, être heureuse ou malheureuse sans le ministère du corps ; et il n'est pas besoin des idées innées pour le prouver.

Selon vous, disent nos adversaires, les âmes ont été créées ; elles ont eu un commencement ; donc elles doivent avoir une fin : ce qui n'est point éternel ne peut pas être immortel [2].

Fausse conséquence. Quoique la matière ait été créée, ait eu un commencement, il ne s'ensuit pas qu'elle aura une fin et qu'elle s'anéantira ; une substance spirituelle doit-elle plutôt subir l'anéantissement qu'une substance matérielle ? Dieu a donné librement l'être à notre âme ; il pourroit donc l'anéantir, s'il le vouloit, aussi bien que la matière ; mais par le sentiment intérieur, par la croyance de tous les hommes, par les idées de la justice, de la sagesse, de la bonté divine, par la révélation, nous sommes certains que Dieu ne le veut pas.

(1 Bayle, dict. crit. *Epicure*, H. — (2 Dial. sur l'âme, p. 98.

§ XI.

Cinquième objection. Cette manière de raisonner est fausse et arbitraire ; vous vous mettez à la place de Dieu, et vous arrangez sa conduite selon le plan que vous formez vous-même. D'un côté, vous supposez que l'ordre présent des choses n'est point contraire à une bonté et à une justice infinie ; de l'autre, vous soutenez que cet ordre en exige un autre où tout sera réparé ; mais la réparation suppose un désordre réel, une injustice au moins passagère. Or, il est absurde qu'un désordre serve de fondement à imaginer dans Dieu un plan de bonté, de sagesse, de justice. Vous tombez donc en contradiction, ou dans un cercle vicieux ; vous supposez ce qui est en question : si l'ordre présent est injuste, qui nous répondra que l'ordre futur sera juste [1] ?

Réponse. Nos adversaires se connoissent mal en contradictions ; ce sont eux qui y tombent, et non pas nous. 1.° En vertu de la notion d'*être nécessaire*, il est démontré que Dieu est souverainement parfait, bon, juste, sage ; c'est le cri de la nature, et la foi de tous les hommes. Ce point est donc prouvé, et non supposé.

2.° De l'aveu des incrédules et de tous les hommes sensés, il y a une différence essentielle entre le vice et la vertu ; leurs effets ne sont point les mêmes ; il est absurde de penser que l'un et l'autre puisse également faire le bonheur de l'homme. La question est donc de savoir si, dans ce monde, tout acte de vertu procure la félicité de l'homme, si toute action criminelle fait son malheur. Les

(1 Hume, 11.e essai sur l'entend. humain. Le bon sens, n.° 57, 88.

incrédules conviennent que non, et ils en prennent droit de blasphêmer contre la providence. Nous concluons : donc, de deux choses l'une, ou il y a une autre vie dans laquelle la vertu fera le bonheur de l'homme, et le crime son malheur, ou les notions que vous donnez de l'un et de l'autre sont fausses. Nous raisonnons donc sur un principe qui nous est commun avec eux, et sur un fait qu'ils sont forcés de nous accorder. Il n'y a point encore là de supposition, ni de cercle vicieux.

3.° Dans l'hypothèse d'une vie future, le malheur, souvent attaché à la vertu sur la terre, n'est plus *un désordre* ni *une injustice* même passagère. Il est juste au contraire que le travail et la peine précèdent la récompense, que la vertu soit éprouvée pour être payée plus abondamment. D'ailleurs l'état actuel des choses est une suite de la dégradation de la nature humaine par le péché d'origine. C'est dans l'opinion de nos adversaires que le désordre et la contradiction subsistent : ils disent que la vertu est ce qui, tout bien compté, est le plus avantageux à l'homme ; et par l'événement, après avoir tout calculé, il se trouve souvent que la vertu fait son malheur. Est-ce nous qui raisonnons mal ?

Il ne leur reste que deux ressources. La première est de prouver d'une manière sensible, que la vertu est inséparable du bonheur en ce monde, et le vice infailliblement puni ; que l'homme criminel est toujours malheureux, à proportion des forfaits dont il est coupable, et l'homme de bien toujours heureux, à proportion de ses vertus : nous verrons s'ils en viendront à bout.

La seconde est de démontrer que s'il y a un Dieu, il doit payer la vertu, et punir le crime ici-bas, sur-le-champ, sans attendre après la mort. En parlant de la providence, nous avons fait voir que

ce plan seroit injuste, insensé, destructif de toute société.

§ XII.

Sixième objection. L'homme de bien, disent-ils, est récompensé par l'estime de ses semblables; le méchant est puni par la haine publique et par les supplices, lorsque ses crimes sont connus, et par les remords, lorsque ses forfaits sont cachés. Si ces motifs naturels et présens ne font pas impression sur tous les hommes, des craintes et des espérances éloignées en font encore moins. Excepté la douleur, les biens et les maux de ce monde ne sont tels que dans l'opinion de ceux qui les éprouvent. Il n'y a pas plus de raison d'admettre dans l'autre vie des supplices pour les crimes des hommes, que pour les meurtres commis par les lions et par les tigres [1].

Réponse. C'est encore ici qu'il y a contradiction. Puisqu'à l'exception de la douleur, il n'y a dans ce monde que des biens et des maux d'opinion, l'estime des hommes ne peut être un motif pour tous ceux qui n'y attachent aucun prix; la haine publique ne peut réprimer ceux qui ont le courage de la braver.

Lorsqu'un malfaiteur s'est mis au-dessus de l'opinion publique, et ne souffre aucune douleur pour ses crimes, quel motif peut lui inspirer des remords? Nous défions les incrédules d'y assigner aucun fondement. Les remords peuvent-ils avoir lieu, quand l'homme ne se croit pas libre? Alors le témoignage de la conscience est nul. Un matérialiste nous apprend que les assassins et les voleurs, quand ils vivent entr'eux, n'ont point de

(1 Sentimens des philosophes sur la nature de l'âme, p. 104 et suiv.

remords [1]; un autre exhorte les scélérats à étouffer les remords pour être heureux [2].

Lorsque le bien de la société exige qu'un citoyen s'immole pour elle, quel motif peut l'y engager? Il ne sentira pas le témoignage de sa conscience, lorsqu'il ne sera plus; l'estime des hommes, qui n'est qu'un bien d'opinion, ne peut l'affecter après sa mort. Ceux qui croient une autre vie ne sont pas moins affectés que les autres par les biens et les maux d'opinion, et leur foi ne le leur défend point; ils ont donc un motif de plus pour suppléer au défaut des autres.

Il est faux que les cœurs insensibles aux motifs naturels et présens, ne soient pas plus touchés par les craintes et les espérances d'une autre vie. Il est des cas où l'hypocrisie, la puissance, la corruption des mœurs publiques, la prévention, peuvent soustraire un méchant au mépris et à la haine; des circonstances malheureuses où la vertu est méconnue, calomniée, privée de la justice qu'elle mérite. Rien de si fautif que le jugement des hommes; combien de crimes encensés et comblés d'éloges, parce qu'on ignoroit les motifs et les moyens des acteurs! Alors les coupables doivent être sans remords et sans honte; les gens de bien, réduits au désespoir et tentés de devenir méchans. Mais s'il y a une autre justice que celle des hommes, les uns se consolent, et les autres doivent trembler.

Que penser de la comparaison entre les actions des hommes et celles des tigres? Elle achève de prouver que nos adversaires ne raisonnent plus.

(1 Syst. de la nat. tome I, c. 12, p. 239. Syst. social, 1 part. c. 13. — (2 La Métrie, disc. sur le bonh. p. 173 et suiv.

§ XIII.

Septième objection. La croyance d'une autre vie n'opère rien sur les méchans dominés par des passions vives; elle ne fait impression que sur des âmes foibles et timorées, qui, sans cette croyance, seroient également retenues par la crainte du blâme et des remords, et par un goût naturel pour la vertu. Si elles se persuadent le contraire, elles se trompent elles-mêmes. La crainte d'un avenir les tourmente en pure perte; elles envisagent leur Dieu comme un despote et un tyran, dont rien n'adoucira les arrêts, qui les punira de leurs foiblesses involontaires, des penchans qu'il a donnés à leur cœur, etc. Cette crainte ne sert qu'à leur rendre la mort terrible, et la vie insupportable, à former des enthousiastes et des malheureux. Le monde périroit bientôt, si la nature ne forçoit les hommes religieux à se contredire [1].

Réponse. Il est singulier qu'un incrédule sache mieux ce qui se passe dans les âmes timorées, qu'elles ne le savent elles-mêmes.

1.° Il en est peu qui n'aient eu dans leur vie occasion de succomber à une tentation violente, sans aucun danger pour ce monde, et qui ont été détournées par l'idée d'un Dieu vengeur. D'autres ont fait par religion des sacrifices qu'aucun motif humain n'auroit été capable de leur inspirer.

2.° La religion nous représente Dieu, non comme un despote et un tyran, mais comme un père, un bienfaiteur, un sauveur. Personne, à moins qu'il n'ait eu l'esprit aliéné, n'a cru que Dieu le puniroit d'une faute involontaire.

(1 Syst. de la nat. tome I, c. 13, p. 269 et suiv. Le bon sens, § 107.

3.° S'il y a parmi les incrédules des enthousiastes méchans, calomniateurs, insociables, ce n'est point la philosophie, mais la nature qui les a rendus tels : donc s'il y en a aussi parmi les croyans, cela vient de leur caractère naturel, et non de leur religion. Les athées sont forcés de convenir que leur morale n'opère rien sur les méchans; que rien n'est capable de corriger une organisation défectueuse : de quel droit font-ils ce reproche à la croyance d'une autre vie?

4.° Lorsque les incrédules sont dans leur bon sens, ils avouent que « Le plus grand bienfait « dont nous soyons redevables au nouveau testa- « ment, c'est de nous avoir révélé l'immortalité « de l'âme,.... que l'opinion contraire est fatale « au bien public; qu'il faut d'autant plus bénir la « révélation de l'immortalité de l'âme, des peines « et des récompenses après la mort, que la vaine « philosophie des hommes en a toujours douté [1]. »

§ XIV.

Huitième objection. Parmi les méchans, les plus sensés ne croient point à l'autre vie; ceux qui y croient ne l'envisagent que dans le lointain; ils comptent sur la miséricorde de Dieu, sur leur pénitence à la mort, sur la facilité des expiations; cette confiance les entretient dans le crime; elle produit donc plus de mal que de bien. De quoi servent à la société des conversions à la mort [2]?

Réponse. Il y a donc des hommes qui ne croient point à l'autre vie, et qui sont méchans [3]; ce n'est pas la religion qui les rend tels. L'auteur de l'objection convient que tous les motifs *naturels* sont

(1 Quest. sur l'encyclop. *Ame*, sect. 6. — (2 Syst. de la nat. tome I, c. 13, p. 177 et suiv. — (3 Ibid. p. 272.

impuissans, pour retenir un homme livré à ses passions [1]; que rien ne peut rendre vertueux un homme mal organisé, et qui a des passions fortes [2] : s'ensuit-il qu'il faut détruire la morale naturelle et philosophique, aussi bien que les motifs de religion?

Selon lui, les méchans comptent sur la miséricorde de Dieu, et les bons n'y comptent point; elle rassure les premiers, et elle intimide les seconds; cela est-il concevable? Si les méchans se flattent d'échapper à la justice divine, ils espèrent aussi de se soustraire à la justice humaine; leur vaine confiance ne prouve pas plus contre l'une que contre l'autre.

Il est faux que la religion fournisse aux méchans des expiations faciles; la première condition du pardon est la réparation du tort, lorsqu'il est réparable. Quand il seroit vrai que toute conversion à la mort est inutile à la société, de quoi lui sert-il qu'un méchant meure dans le désespoir? D'un côté, nos adversaires accusent Dieu de tyrannie et de cruauté; de l'autre, ils ne veulent pas que Dieu pardonne au pécheur qui se repent à la mort : que dire à de pareils raisonneurs?

§ XV.

Neuvième objection. Jamais les hommes ne sont plus ambitieux, plus avides, plus fourbes, plus cruels, plus séditieux, que quand ils croient que la religion leur permet ou leur ordonne de l'être; ils croient expier leurs forfaits par de nouveaux crimes. La religion a canonisé des hommes

(1 Syst. de la nat. tome I, c. 11, p. 202. — (2 Ibid. c. 13, p. 284.

très-méchans; Moïse, Samuel, David, Constantin, S. Cyrille, S. Athanase, S. Dominique, etc. [1].

Réponse. Une religion qui défend l'ambition, la cupidité, la perfidie, la cruauté, la sédition, peut-elle jamais permettre ou commander ces vices? Supposons, pour un moment, les crimes commis par un faux zèle de religion, encore plus communs que les incrédules ne les supposent; l'histoire est remplie de crimes commis sous des prétextes louables, mais mal appliqués, par un faux zèle pour la partie, pour les lois, pour le bien de la société; il n'est aucun malfaiteur qui n'ait voulu pallier ses crimes par ces motifs : sont-ils pernicieux en eux-mêmes, parce qu'on en abuse? Les athées sont forcés d'avouer que l'on peut abuser aussi de leur morale.

Nous vengerons ailleurs les saints de l'ancien et du nouveau testament, contre les calomnies des incrédules. Ils peignent le genre humain comme un amas de scélérats. Selon eux, « contre un « homme timide que l'idée d'un avenir contient, « il en est des millions qu'elle rend insensés, fa- « rouches, fanatiques, méchans.... En tout pays, « le nombre des méchans excède de beaucoup « celui des gens de bien [2]. » Si les croyans étoient aussi farouches qu'on le prétend, ils ne se laisseroient pas insulter si patiemment par les incrédules.

Où a-t-on vu une nation policée sans la croyance d'un avenir? Parmi celles que l'on connoît, y en a-t-il qui soient mieux civilisées, plus paisibles, plus exemptes de séditions et de révolutions, que

(1 Syst. de la nat. tome I, c. 13, p. 271. Le bon sens, § 140 et suiv. Syst. social, 1.e part. c. 13, p. 156 Tableau des saints, etc. — (2 Syst. de la nat. tome I, p. 287, tome II, c. 8, p. 257.

les nations chrétiennes? Lorsque nos adversaires auront répondu sensément à ces questions, nous aurons égard à leurs déclamations : nous les reverrons encore, en parlant des devoirs naturels de l'homme envers Dieu, et des effets civils et politiques de la religion chrétienne.

Dans les dialogues sur l'âme, l'auteur prétend que, supposé l'immortalité, la peine de mort infligée aux malfaiteurs est une inconséquence : on les prive, dit-il, du repentir et du temps nécessaire pour réparer leur tort; dans le système opposé, on les immole simplement à la félicité générale.

Mais la société est-elle plus obligée de tolérer des âmes spirituelles qui la troublent, des âmes matérielles et périssables? Il y a des torts irréparables; un meurtrier ne rendra pas la vie à ceux qu'il a tués; son supplice sert à en intimider d'autres. C'est dans le matérialisme que les supplices sont injustes, puisque dans cette hypothèse tous les crimes sont nécessaires.

Quand l'auteur, qui a intitulé son livre *le bon sens*, dit que les hommes pèchent nécessairement, et que la société les punit nécessairement par le désir de se conserver [1], il déraisonne nécessairement.

§ XVI.

Dixième objection. Si l'homme est assuré de l'immortalité, pourquoi avons-nous tant de frayeur de la mort [2]?

Réponse. Dieu nous a donné cette frayeur pour nous engager à notre conservation, sans cela le monde seroit dépeuplé par le suicide. Mais quelle

(1 Le bon sens, § 81. — (2 Syst. de la nat. tome I, c 13, p. 264.

mort fut la plus douce et la plus digne d'un sage, celle de Socrate, qui but la ciguë en s'occupant de l'immortalité de l'âme, ou celle d'Epicure, qui se fit étouffer dans un bain chaud, parce qu'il ne pouvoit plus supporter les douleurs de la gravelle; celle de tous les philosophes connus, ou celle de Jésus-Christ, qui expire en demandant grâce pour ses bourreaux?

« Je n'ai jamais vu, dit Cicéron, un homme « qui eût plus de peur qu'Epicure, de deux choses « dont il disoit qu'il ne falloit point avoir peur, « je veux dire, de la mort et des dieux; il en « parloit toujours [1]. » Ses disciples font de même; ils dissertent, ils déclament, ils se trémoussent pour s'exciter au courage et s'enhardir; ce sont des poltrons qui crient pour se rassurer dans les ténèbres; ils ne plaisantent sur la mort qu'en bonne santé, et lorsqu'ils viennent à résipiscence, ils avouent qu'au milieu de leurs bravades ils trembloient de peur.

Un Chrétien n'a pas besoin de cette comédie. La bonté infinie de Dieu, les mérites de Jésus-Christ, sa résurrection, gage de la nôtre, ses promesses, le témoignage que notre âme se rend à elle-même de son immortalité, l'exemple de nos frères qui meurent avec sécurité, et avec joie, les effets que les sacremens opèrent sous nos yeux, la mort funeste de la plupart des incrédules : voilà nos motifs de confiance.

§ XVII.

Onzième objection. Ceux qui n'envisagent la vie présente que comme un passage, ne pensent point à leur bonheur présent, à perfectionner leurs

(1 Cic. de nat. deor. l. I, n.° 31.

institutions, leur morale, leurs sciences. C'est en se réservant le droit de placer dans le ciel les esclaves soumis à leurs volontés arbitraires, et de damner tous les autres, que les prêtres se sont acquis le pouvoir, les richesses, l'empire dont ils jouissent et qu'ils exercent sur les rois mêmes. Lorsque le dogme de l'immortalité, sorti de l'école de Platon, se répandit dans la Grèce, il détermina une foule d'hommes, mécontens de leur sort, à terminer leurs jours. Ptolémée Philadelphe, roi d'Egypte, témoin de l'effet que produisoit cette doctrine sur le cerveau de ses sujets, défendit de l'enseigner sous peine de mort [1]. Aujourd'hui encore elle est cause que dans les Indes, chez les nègres et en Amérique, à la mort d'un homme puissant l'on immole plusieurs personnes pour aller le servir dans l'autre monde.

Réponse. Fausses observations. 1.° Envisager ce monde comme un lieu de passage, a été la maxime de Socrate, de Platon, de Cicéron, de Caton, de Sénèque, d'Epictète, de Marc Antonin, des stoïciens, des plus grands hommes de l'antiquité. « Regardez, dit Sénèque, les objets qui vous « environnent comme autant de fardeaux qui « ralentissent votre course dans ce séjour passa- « ger [2]. » Il faut donc que tous aient été de mauvais citoyens, qui n'ont pensé à rien faire ni à rien perfectionner. Cette idée seule, dit le spectateur anglois, devroit suffire pour éteindre l'amertume de la haine, l'insatiabilité de l'avarice, et le feu de l'ambition. Un autre déiste est de même avis [3].

Au contraire, les épicuriens, persuadés de la

(1 Syst. de la nat. tome I, c. 13, p. 273, 280. — (2 Sénèque, epist. 102, ad Lucil. — (3 Essai sur le mérite et la vertu, l. 2, p. 100.

mortalité de l'âme, ont dû être excellens législateurs, parfaits moralistes, politiques profonds, savans du premier ordre, tous animés d'un zèle ardent pour le bonheur de l'humanité : on sait ce qui en a été. En quel temps les Romains ont-ils été plus vertueux, lorsqu'ils professoient la croyance d'une vie future, ou lorsqu'ils furent infectés de l'épicuréisme?

2.° L'auteur de l'objection a reconnu que l'immortalité de l'âme est une croyance populaire, un dogme universellement répandu [1]; à présent il soutient que c'est une invention des prêtres. Ce sont donc eux qui l'ont porté aux Indiens, aux Chinois, aux Tartares, aux Lapons, aux habitans des terres australes, etc. Selon lui, ce dogme est sorti de l'école de Platon, et il est professé par Homère qui a vécu six cents ans avant Platon.

3.° L'écriture sainte place dans le ciel, non ceux qui ont été soumis aux volontés arbîtraires des prêtres, mais ceux qui ont utilement servi leur patrie. On peut voir dans le quarante-quatrième chapitre de l'ecclésiastique, dans les livres des Machabées, dans le onzième chapitre aux Hébreux, si les hommes, dont le S. Esprit a daigné faire l'éloge, ont été inutiles au monde. Mais tous les hommes ne sont pas destinés à être législateurs, philosophes, guerriers, savans, politiques; il y a des vertus civiles, simples, obscures, propres aux citoyens du plus bas étage. La religion leur promet le ciel comme aux vertus plus éclatantes, parce qu'elles ne sont pas moins nécessaires; mais elle n'a jamais canonisé l'inertie, la vie molle et inutile, non plus que l'égoïsme philosophique.

4.° De tout temps, l'immortalité de l'âme a été crue par les Egyptiens et par les Grecs : ce n'est

(1 Argument du Phédon, traduct. de Dacier.

pas ce dogme qui en a porté quelques-uns à se tuer ; c'est le tableau pathétique des misères de cette vie, et de la félicité future, tracé par certains enthousiastes. Hégésias, qui dégoûtoit de ce monde ses auditeurs, étoit athée et de la secte des cyrénaïques [1]. Si la lecture de Platon tourna la tête à Cléombrote d'Ambracie, et lui fit chercher la mort pour jouir plutôt de la vie future, cela prouve seulement qu'il avoit le cerveau mal organisé. A présent cette maladie a changé ; ce ne sont plus les croyans qui se tuent, ce sont les incrédules.

Chez les différens peuples, les abus ne sont point nés du dogme de l'immortalité de l'âme, mais de celui de la résurrection des corps mal entendu ; la religion chrétienne, en épurant cet article de la foi primitive, a prévenu tous les inconvéniens [3].

§ XVIII.

Douzième objection. La plupart des sages de l'antiquité ont cru la mortalité de l'âme, et n'ont pas été pour cela moins vertueux. Timée de Locres, Aristote, les platoniciens, Zénon, Ovide, les deux Sénèques, Epictète, Antonin, sont de ce nombre ; Cicéron ne savoit qu'en penser. Moïse et l'ecclésiaste n'ont point parlé de la vie future. Les saducéens, les épicuriens, les lettrés chinois, les principaux Romains du temps de César et de Cicéron, n'espéroient rien après la mort ; ils n'étoient pas plus mauvais citoyens que les autres. L'homme qui n'attend point d'autre vie, n'en est que plus intéressé à se rendre celle-ci heureuse par l'estime et l'amitié de ses semblables [5].

(1 Cic. tuscul. l. 1, n.° 130. Morale d'Epicure, p. 24. Encyclop. *Cynéraïques.* — (2 Esprit des lois, l. 24, c. 19. Recherches philos. sur les Amér. tome II, p. 219. — (3 Syst. de la nat. t. I, c. 13, p. 272, 287. Dial. sur l'âme, p. 44, etc.

Réponse. En parlant des dogmes de la religion juive, nous verrons que Moïse et l'ecclésiaste ont professé hautement l'immortalité de l'âme. Si les platoniciens et les stoïciens n'ont pas pensé de même, ils déraisonnent dans leurs livres.

Il est vrai que leur langage n'est pas constant. Lorsqu'ils ont parlé en législateurs et en politiques, ils ont senti la nécessité du dogme de la vie future pour appuyer les lois et la morale; lorsqu'ils dissertent comme philosophes, ils répandent du doute sur toutes les vérités : il falloit d'autres maîtres pour instruire les hommes.

Quant à leur conduite, elle n'est rien moins qu'irrépréhensible. L'épicuréisme, devenu commun dans la Grèce et à Rome, précipita la chute de ces républiques; Polybe, Juvénal, Montesquieu, Bolingbroke, et d'autres, l'ont remarqué. Quand tous les incrédules auroient été vertueux, il ne s'ensuivroit rien; ils étoient en petit nombre, contenus par les lois, par les usages civils et religieux, forcés d'effacer par leur conduite le scandale de leurs opinions : il n'en seroit pas de même chez un peuple entier de matérialistes.

La question est de savoir, si un incrédule fera consister son bonheur à gagner l'estime et l'amitié de ses semblables; ou à satisfaire des passions impérieuses : l'expérience seule peut décider ce problème. L'un d'entr'eux observe que l'amour de la vie et du bien-être a des droits plus pressés que ceux de l'amour-propre et du point d'honneur; que la vertu et la probité sont des choses étrangères à notre être, ornemens et non fondemens de la félicité [1]. Ce principe peut mener fort loin.

D'ailleurs, un homme qui croit à la vie future, n'est pas moins sensible qu'un incrédule à la crainte

(1 Disc. sur le bonheur, p. 152, 172.

du blâme, du mépris, de la haine de ses semblables, ni moins intéressé à rendre son sort heureux par la vertu. Il a donc un motif de plus, la crainte de déplaire à Dieu, en offensant les hommes.

§ XIX.

Shastesbury s'est attaché a prouver que la croyance d'une vie future produit de pernicieux effet. 1.° Selon lui, une charité, prétendue surnaturelle, a souvent rompu les liens de l'humanité naturelle, a mis plus d'antipathie entre nous que les intérêts mêmes temporels, a produit plus de division qu'il n'y en avoit parmi les païens [1].

2.° Les espérances d'une autre vie nous font négliger les devoirs de la bienveillance naturelle; l'attachement à nos amis, à nos proches, à l'humanité, est regardé comme une affection mondaine et dangereuse au salut : les chrétiens, obligés d'*avoir leur conversation dans le ciel*, ne tiennent plus à la terre [2].

3.° Si cette foi vient à manquer, la vertu ne tient plus à rien; si elle est ferme et vive, elle nous fait négliger les devoirs de la vie présente [3].

4.° Ce motif donne un esprit concentré et rétréci, que l'on peut observer dans les dévots de toutes les sectes et de toutes les religions [4].

5.° Il ôte à la vertu son plus grand mérite, qui est le désintéressement; ce n'est qu'un renoncement conditionnel aux plaisirs et aux avantages de cette vie, pour lesquels on se promet un meilleur équivalent [5].

6.° Le christianisme ne nous donne aucune idée

(1 Caracteristics, tome I, p. 18. — (2 Ibid. p. 99, tome II, p. 68. — (3 Ibid. tome II, p. 69. — (4 Ibid. p. 58. — (5 Ibid. tome I, p. 97 : tome II, p. 59.

des vertus les plus héroïques, de l'amitié, du zèle, du bien public, et ne leur promet aucune récompense [1].

Un autre déiste, plein de mêmes idées, dit, en parlant d'un athée : Il fait le bien sans attendre de récompense; il est plus vertueux et plus désintéressé que nous [2].

Montrons d'abord que Shastesbury s'est réfuté, nous répondrons ensuite.

Après avoir reconnu la nécessité des peines et des récompenses temporelles dans la société, il convient que l'espérance des récompenses et la crainte des peines d'une autre vie sont, en plusieurs occasions, d'un grand avantage pour assurer et affermir la vertu; qu'elles peuvent nous disposer à l'embrasser enfin par un amour généreux [3].

Il avoue que l'athéisme tend à retrancher toute affection à ce qu'il y a de plus aimable et de plus digne de l'homme, que l'on est peu sensible à l'ordre moral, quand on envisage l'univers comme un chaos de désordre [4]; qu'un athée ne peut respecter sincérement les lois et les magistrats, et que, puisqu'il est sous leur pouvoir, il est punissable [5]. Il dit que rien n'est plus capable d'exciter à la vertu, et de détourner du vice, que la présence d'un être suprême, témoin et juge de tout ce qui se passe dans l'univers; qu'il y a une relation essentielle entre la vertu et la piété; que la perfection et le mérite de la vertu sont dus à la croyance d'un Dieu rémunérateur et vengeur [6].

Ses objections peuvent-elles détruire des aveux aussi formels?

(1 Caracteristics, tome I, p. 97 : tome II, p. 59. — (2 Nouv. Héloïse, tome VI, lettre 8. — (3 Caracteristics, tome II, p. 60, 63, 273. — (4 Ibid. tome II, p. 69. — (5 Ibid. p. 260. — (6 Ibid. tome II, p. 51, 57, 60, 61, 77, 81.

§ XX.

Il est d'abord absurde de supposer que les nations païennes ont eu moins de divisions et d'antipathie que les nations chrétiennes; que les dissensions des hommes viennent de la croyance de l'immortalité; le commun des païens y croyoit aussi bien que nous.

1.° Notre salut étant indépendant de celui des autres, il est impossible que notre intérêt éternel puisse être opposé à l'amour du prochain; au tribunal du souverain juge chacun rendra compte *pour soi-même* [1]. La charité universelle est de toutes les vertus la plus étroitement commandée.

2.° Il n'est pas moins ridicule de mettre une différence entre cette *charité* universelle et l'*humanité;* les devoirs de l'une et de l'autre sont absolument les mêmes. L'attachement à nos amis, à nos parens, à nos concitoyens, n'est blâmable que quand il est exclusif ou excessif, et qu'il nous porte à violer les devoirs de la justice. Lorsque S. Paul dit, *notre conversation est dans le ciel*, il oppose cette maxime aux ennemis de la croix de Jésus-Christ, qui font leur dieu de leur ventre, qui mettent leur gloire dans leur ignominie, qui n'ont de pensées et d'affections que pour la terre [2]. De tels hommes ne sont certainement pas propres à rendre de grands services à leurs frères.

3.° Selon le même apôtre, Dieu a fait à la piété les promesses *de la vie présente et de la vie future* [3] : quand un homme seroit chancelant dans sa foi, il auroit donc encore les mêmes motifs d'être vertueux que les incrédules.

(1 Rom. c. 14, ℣. 10, 12. — (2 Philipp. c. 3, ℣. 18, 20 — (3 1 Tim. c. 4, ℣. 7.

4.° A-t-on vu chez les épicuriens et les athées la même charité, le même zèle du bien public que chez les saints formés par la morale chrétienne? La philosophie a-t-elle jamais inspiré les soins, les travaux, les sacrifices que la religion suggère en faveur des malheureux de toute espèce? Si les dévots ont un esprit retréci, ce n'est donc pas la religion qui le leur donne; encore vaut-il mieux que l'égoïsme philosophique.

5.° C'est une absurdité de supposer que la vertu est plus généreuse lorsqu'elle a pour motifs les avantages temporels, que quand elle se propose une récompense éternelle. Shastesbury pose pour principe, qu'il est de l'intérêt de l'homme d'être parfaitement bon et vertueux [1]; qu'il faut dans la société des peines et des récompenses : il est donc faux que toute espèce d'intérêt dégrade la vertu.

Nous convenons qu'une âme, excitée par la récompense à faire *le bien qu'elle hait*, et détournée du mal *pour lequel elle n'a d'ailleurs aucune aversion*, n'est point véritablement vertueuse [2] : mais quel est l'homme assez insensé, pour se croire digne du ciel avec de telles dispositions? La religion les condamne formellement [3].

6.° Elle commande en propres termes *tout ce qui est juste, saint, aimable, louable* [4] : digne d'un honnête homme et d'un bon citoyen.

§ XXI.

Après avoir entendu les matérialistes déclamer contre la croyance de l'immortalité, on doit être bien surpris des éloges qu'ils donnent à ceux qui désirent de perpétuer leur mémoire. Selon eux,

(1 Caracteristics, tome II, p. 81, 98. — (2 Ibid. p. 55. — (3 Ephes. c. 6, ℣. 5. — (4 Ibid. c. 4, ℣. 8.

c'est une passion noble, fondée sur notre nature; la passion des grandes âmes, le préjugé le plus utile à la société, une *heureuse chimère*, qu'il ne faut pas traiter d'insensée. Nous devons révérer la mémoire des grands hommes, nous occuper de notre sort à venir, pour faire du bien, et pour mériter les éloges de ceux qui viendront après nous. Mais on nous fait remarquer que les conquérans, les auteurs célèbres, les hommes puissans, sont oubliés pour la plupart, et qu'à peine on se souvient de leur nom [1]. Nous voilà bien encouragés à prétendre aux éloges de la postérité!

Les livres saints nous donnent une leçon plus sage. Ils nous exhortent à honorer les grands hommes qui ont été nos bienfaiteurs et nos modèles [2]; la religion leur rend un culte solennel, pour nous engager à suivre leur exemple. C'est un témoignage de la foi à l'immortalité, et un encouragement à la vertu.

Mais si l'homme meurt tout entier, il est aussi absurde d'honorer une cendre froide, que de rendre grâces à la pluie qui nous a procuré une abondante récolte, ou au vent qui nous a donné une heureuse navigation. Que nous importent les respects de la postérité, lorsque nous ne serons plus, *chimère heureuse*, tant que l'on voudra; les hommes ne se conduisent point par des chimères, à moins qu'elles n'aient une apparence de réalité.

D'ailleurs, l'espérance de vivre dans la mémoire des hommes ne peut convenir qu'à ceux qui jouent un grand rôle dans la société. A quelle gloire future peut prétendre un simple particulier qui est à peine connu pendant sa vie? Cependant tous sont plus ou moins animés du même désir. Si tout

(1 Syst de la nat. tome I, c. 14, p. 296, 301 — (2 Eccli. c. 44, ℣. 1.

PROV. TORONTINAE

périt à la mort, la nature les trompe tous, le bonheur de la société porte sur une illusion. N'attendre que le néant après la mort, et vouloir encore subsister dans la mémoire des hommes, c'est une contradiction et un travers inconcevable. Il est clair qu'un philosophe, obstiné à soutenir cette absurdité, se déclare ennemi de la vertu et du bien de la société.

CHAPITRE SEPTIÈME.

DES MYSTÈRES RÉVÉLÉS DANS LA RELIGION PRIMITIVE.

§ I.

Les vérités révélées à nos premiers pères desquelles nous avons parlé jusqu'ici, sont démontrées par des preuves évidentes; à moins que la raison ne soit aveuglée par de faux préjugés, elle ne peut s'y refuser; on ne leur oppose que de vieux sophismes, auxquels le genre humain résiste depuis deux mille ans. Mais ces vérités précieuses n'ont été conservées dans leur entier chez aucun des peuples qui ont perdu de vue la révélation primitive; ceux-mêmes qui ont fait des progrès dans les sciences et dans les arts, les Egyptiens, les Grecs, les Romains, n'ont pas eu une croyance plus pure, une religion plus raisonnable, que les nations barbares. Ce que l'on nomme *la religion naturelle,* n'a existé que dans la branche des patriarches, sur laquelle il a plu à Dieu de veiller avec une attention particulière. Ainsi les vérités naturelles et démontrables, révélées dès la création, n'ont subjugué les hommes qu'avec le secours d'autres vérités surnaturelles et incompréhensibles, qui leur ont, pour ainsi dire, servi de sauve-garde.

La chute de l'homme et les suites de son péché, la venue d'un médiateur pour les réparer, sont des faits importans que la raison ne pouvoit découvrir; elle ne peut les concevoir, lors même qu'ils

lui sont intimés par l'autorité divine. Quoi qu'en disent les incrédules, il n'en est pas de même de la création ; nous avons prouvé qu'elle est démontrable. Si la philosophie n'a pas eu la force de s'élever jusqu'à cette hypothèse, c'est une preuve qu'il y a des vérités démontrables, que l'homme n'auroit jamais aperçues sans la révélation.

Nous n'examinerons point si Dieu avoit révélé aux patriarches le mystère de la sainte Trinité, et celui de l'Incarnation ; quel étoit le remède que Dieu avoit institué, dans les premiers temps, pour effacer le péché originel, etc. Où la parole de Dieu se tait, la curiosité doit s'arrêter. Il vaut mieux, dit saint Augustin, douter de ce qui est inconnu, que de disputer sur des choses incertaines [1]. L'ignorance qui vient de Dieu et du défaut de révélation, est préférable, dit Tertullien, à la science qui vient de l'homme et de sa présomption [2]. Des probabilités, des raisons de convenance, des passages dont la tradition n'a pas suffisamment fixé le sens, ne sont pas des preuves assez fortes pour affirmer des faits si importans. Théodoret pense que Dieu n'a point révélé expressément aux Juifs le mystère de la sainte Trinité, à cause de leur penchant excessif au polythéisme et à l'idolâtrie [3]. La rédemption future du genre humain a été clairement promise à l'homme pécheur : a-t-il connu la manière dont elle devoit s'accomplir ? C'est ce que Dieu n'a pas jugé à propos de nous apprendre. Saint Paul, parlant de l'incarnation, dit que ce mystère a été caché en Dieu, inconnu aux siècles et aux générations précédentes [4]. Jusqu'à quel point a-t-il été caché? On ne peut pas le définir.

(1 De Genesi, ad litt. l. 8, c. 5. — (2 De animâ, c. 1. — (3 De Provid. 2 disc. — (4 Ephes. c. 3, ℣. 9. Coloss. c. 1, ℣. 26.

La question principale qui est entre les incrédules et nous, qui embrasse toute la doctrine de la religion, est de savoir si Dieu peut révéler des mystères ou des dogmes incompréhensibles, et si l'homme peut être obligé de les croire; nous la traiterons dans un premier article. Le dogme du péché originel qui tient à celui de la rédemption, et à tous les autres mystères, sera le sujet du second. Après avoir considéré la noblesse de l'homme, il faut jetter un coup-d'œil sur sa dégradation, par le péché.

Nous verrons dans la suite, que la rédemption simplement promise à notre premier père, a été plus clairement annoncée par les prophètes; mais ce mystère n'a été pleinement développé que par son accomplissement, et par la mission de Jésus-Christ : sous cette troisième époque de la révélation, nous répondrons aux difficultés que les incrédules y opposent.

Bornons-nous à observer que le souvenir de la faute originelle, de la nécessité d'appaiser la justice divine par un culte religieux, de la promesse d'un rédempteur, étoit le moyen le plus propre à conserver parmi les hommes la croyance d'un seul Dieu créateur, bienfaiteur, rémunérateur et vengeur. Il n'est pas surprenant qu'en oubliant une vérité humiliante pour eux, ils se soient égarés sans retour, se soient forgés de fausses idées de la divinité, n'aient créé que des religions absurdes. Dès l'origine du monde, il a plu à Dieu d'attacher le salut à la foi humble et soumise; vainement l'homme s'est flatté dans tous les temps d'y suppléer, par les prétendues lumières de sa raison : soixante siècles d'une expérience contraire devroient l'avoir détrompé, il ne l'est pas encore.

ARTICLE I.

DIEU PEUT RÉVÉLER DES MYSTÈRES ET EN EXIGER LA CROYANCE.

§ I.

Un principe général des incrédules, est qu'il nous est impossible de croire ce que nous ne concevons pas, et d'en avoir aucune certitude. La raison, disent-ils, ne peut porter aucun jugement sur un objet incompréhensible. *Juger*, c'est apercevoir la liaison, ou la disconvenance de deux idées : si l'une ou l'autre passe notre conception, comment voir s'il y a entre elles de la liaison, ou s'il n'y en a point? Croire fermement ce que l'on ne conçoit pas, et dont on ne peut avoir aucune certitude, c'est opiniâtreté, fanatisme, et non persuasion raisonnable. La *foi* des croyans n'est qu'une habitude contractée dès l'enfance, de prononcer certains mots sans y attacher aucun sens. Un mystère ou un dogme de foi n'est qu'un jargon sans idées, auquel un homme sensé ne peut donner aucune valeur, puisqu'il n'y conçoit rien.

Non-seulement les dogmes de foi sont inconcevables, mais ils sont contradictoires; non-seulement on ne voit pas la liaison de ce qu'ils expriment, mais on en voit l'opposition : pour les croire, il faut contredire la lumière naturelle et renoncer au sens commun. Dieu ne peut pas exiger de nous un acquiescement impossible; dès qu'une doctrine

choque de front les lumières de la raison, elle ne peut pas être révélée [1].

Sur cette question, comme sur toutes les autres, la logique des incrédules brille dans tout son jour. Lorsqu'il s'agit d'attaquer les mystères, ils élèvent jusqu'aux nues les lumières et les droits de la raison ; c'est la plus noble de nos facultés, le don qui nous distingue éminemment des animaux : nous ne pouvons lui imposer silence sans dégrader notre nature, sans faire injure au Créateur ; lui-même ne peut l'exiger sans se contredire, etc. Veulent-ils humilier l'homme, le mettre au niveau des brutes, lui prouver qu'il n'a point d'âme ? ils changent de ton. Cette raison, dont il est si fier, est fort au-dessous de l'instinct des animaux ; ceux-ci sont plus sages, plus raisonnables, plus heureux, mieux policés que nous : tout ce que la raison humaine a imaginé en fait de religion, depuis le commencement du monde, n'est qu'un tissu de chimères et d'absurdités, etc. Nous voilà bien préparés à respecter les droits sacrés de la raison !

Pour démontrer la thèse que nous soutenons contre eux, nous n'avons besoin que de leurs propres aveux. 1.° Tous conviennent que, quelque système que l'on embrasse, on est forcé d'admettre des dogmes incompréhensibles : 2.° les différentes sectes se font mutuellement ce reproche : 3.° il est prouvé par la profession de foi que les unes et les autres sont obligées de faire : 4.° le principe contraire conduit directement au pyrrhonisme universel : 5.° on en voit la fausseté par la simple théorie de nos facultés et des différentes sources de

(1 Dict. philsos. *Foi*. Quest. sur l'encyclop. *Foi*. Emile, t. III, p. 139. De la nat. 5.e part. c. 11. p. 68. Nouv. lib. de penser, p. 47. Lettres à Eugénie, tome II, p. 5. Le bon sens, § III, etc.

nos connoissances. S'il est possible et indispensable à l'homme de croire des mystères, il n'est pas indigne de Dieu d'en révéler et d'en exiger la croyance.

§ II.

Commençons par l'aveu des sceptiques. Bayle convient que la raison n'est rien moins qu'un guide infaillible. Si elle étoit, dit-il, toujours d'accord avec elle-même, on pourroit se fâcher de ce qu'elle s'accorde mal avec quelques-uns de nos articles de foi; mais elle est plus propre à démolir qu'à bâtir; elle connoît mieux ce que les choses ne sont pas, que ce qu'elles sont [1].

L'opposition qui se trouve entre la révélation et quelques maximes de la raison, ne doit pas plus nous étonner que l'opposition entre une de ses maximes et une autre maxime. On s'abuseroit grossièrement, si on se flattoit de pouvoir toujours concilier ces dernières; les disputes innombrables dont retentissent les écoles, prouvent évidemment le contraire : il n'est aucune secte qui ne rejette quelques-uns des axiones évidens [2].

« On est forcé de convenir que nous avons été « précédés d'une éternité : si elle est successive, « elle est combattue par des objections insurmon- « tables; si elle n'est qu'un instant, les difficultés « qu'elle entraîne sont encore plus insolubles. Il « y a donc des dogmes que les pyrrhoniens mêmes « doivent admettre, quoiqu'ils ne puissent résou- « dre les objections qui les combattent [3]. »

« Jamais prêtre, dit David Hume, dans l'in- « tention d'apprivoiser et de subjuguer notre rai-

(1 Rép. au prov. c. 137. OEuv. t. III. p. 778. — (2 Entr. de Maxime, c. 7, t. IV, p. 23. — (3 Rép. au Prov. c. 96, p. 691.

« son rebelle, n'inventa de dogme qui choque « davantage le sens commun, que le fait la doc- « trine d'une étendue divisible à l'infini, avec « toutes ses conséquences, telles que tous les « géomètres et tous les métaphysiciens les étalent « si pompeusement et avec une espèce de triom- « phe.... ; elle choque les principes les plus clairs « et les plus naturels de la raison humaine [1]. »

Un autre partisan du scepticisme s'explique ainsi : « Le sceptique ne doute point de son « existence, qu'il n'ait un corps, des sentimens, « des pensées ; mais il nie que nous puissions « expliquer comment cela se fait [2]. » Par conséquent, tout est mystère pour les sceptiques : qu'ils croient ou ne croient pas, cela est égal. A plus forte raison, les sectes dogmatiques sont-elles dans le cas de faire des actes de foi.

§ III.

En effet, les matérialistes en font profession. L'un d'entr'eux, après avoir soutenu le progrès des effets et des causes à l'infini, convient qu'en remontant toujours, on ne trouve que des effets sans cause première. « C'est à cet écueil, dit-il, « que la raison humaine est venue à échouer.... : « évitons avec soin de nous livrer aux spéculations, « sur la manière dont les choses ont été faites : « qu'il nous suffise de savoir qu'elles sont [3]. » Ainsi le premier article du symbole des athées, est de croire des effets sans cause, au lieu d'admettre un Dieu pour cause première.

L'auteur du système de la nature, après s'être

(1 12.e Essai sur l'entend. humain. p. 320. — (2 Parité de la vie et de la mort, art. 52, p. 129. — (3 Dial. sur l'âme, p. 161, 170.

évertué à expliquer les facultés et les opérations de notre âme par le mécanisme, avoue que cette théorie est inconcevable : « Notre âme, dit-il, « est dans le même cas que tous les corps de la « nature, dans lesquels les mouvemens les plus « ordinaires sont des *mystères inexplicables*, « dont jamais nous ne connoîtrons les premiers « principes [1]. »

Il convient ailleurs, qu'un aveugle-né ne raisonneroit pas bien s'il nioit l'existence des couleurs [2].

« J'avoue, dit La Métrie, que je ne conçois pas « comment la matière peut sentir ou penser ; « mais il n'est pas plus aisé de se faire une idée de « l'âme [3]. »

Selon un autre incrédule : « Les aveugles-nés « n'attachent aucune idée à la plupart des termes « qu'ils emploient.... Un miroir est une chose « incompréhensible pour eux.... Si un homme qui « n'a vu que pendant un jour ou deux, se trouvoit « confondu chez un peuple d'aveugles, il faudroit « qu'il prît le parti de se taire, ou de passer pour « un fou ; il leur annonceroit tous les jours quel- « que nouveau mystère, qui n'en seroit un que « pour eux, et que les esprits forts se sauroient « bon gré de ne pas croire. Les défenseurs de la « religion ne pourroient-ils pas tirer un grand « parti d'une incrédulité si opiniâtre, si juste « même à certains égards, et cependant si peu « fondée [4] ? »

M. de Buffon cite l'exemple d'un aveugle, auquel il paroissoit aussi absurde de peindre le visage d'un homme dans la boëte d'une montre, que de faire

(1 Syst. de la nat. tome I, c. 8, p. 117. — (2 Ibid. tome II, c. 4, p. 126. — (3 Traité de l'âme, c. 10, § 9, c. 16, p. 200. — (4 Lettres sur les aveugles, p. 12, 44.

tenir un boisseau dans une pinte [1]. Il en est de même des sourds de naissance, à l'égard des sons et de leurs propriétés.

Un homme qui croit les mystères du christianisme, en vertu de la révélation, et qui se trouve avec des incrédules, est justement semblable à celui qui n'a vu que pendant un jour ou deux, et qui converse avec un groupe d'aveugles-nés; il doit se taire, ou passer pour un fou; il se console par l'aveu qu'ils font, que leur incrédulité est mal fondée.

L'auteur des questions sur l'encyclopédie convient que tous les systèmes sur la cause de la génération, de la végétation, de la nutrition, de la sensibilité, de la pensée, sont également inexplicables [2].

§ VI.

Passons aux déistes. L'auteur d'Emile, qui s'est élevé contre la croyance des mystères, a été forcé de se contredire. Il dit que nous n'avons aucune idée absolue des attributs de Dieu; que nous les affirmons sans les comprendre, et que c'est dans le fond n'affirmer rien; cependant, en parlant de l'essence de Dieu, il ajoute : « Moins je la conçois, « plus je l'adore; le plus digne usage de ma raison « est de m'anéantir devant Dieu [3]. Trop souvent « la raison nous trompe; nous n'avons que trop « acquis le droit de la récuser.... Les objections « insolubles sont communes à tous les systè- « mes [4]. »

Un déiste anglois fait cette réflexion : « Il n'y a « point jusqu'ici un seul système, par le moyen

(1 Hist. natur. tome IV, in-12, p. 442. — (2 Quest. sur l'encyclop. *Anguilles*. — (3 Emile, tome III, p. 88. — (4 Ibid. p. 30 et 91.

« duquel les sociniens puissent sauver toutes les « difficultés qui se trouvent dans l'évangile, quoi- « qu'abandonné à leurs propres interprétations; « il n'est pas possible d'avoir du bon sens, sans « avouer qu'il y a par-tout des vérités incompré- « hensibles [1]. »

Tout est mystère pour les ignorans; les antipodes, pour le peuple grossier; l'eau glacée, pour les Nègres de Guinée; l'électricité, le magnétisme, la communication du mouvement, l'élasticité des corps, etc., même pour les philosophes. Si l'homme ne doit croire que ce qu'il conçoit, plus il est ignorant, plus il a droit d'être incrédule. Mais si les sceptiques, les athées, les matérialistes, les déistes, les sociniens, sont réduits à croire des mystères, il ne doit pas nous en coûter beaucoup d'être aussi humbles qu'eux. Lorsqu'ils nous reprochent la crédulité, l'aveuglement, la stupidité des animaux, la fureur de dégrader la divinité, le renoncement à la raison, etc., ces invectives retombent à plomb sur eux-mêmes.

§ V.

En second lieu, ils se font mutuellement le même reproche. « Les déistes, dit l'auteur du « système de la nature, n'ont point de motifs « réels pour se séparer des superstitieux; il est « impossible de fixer la ligne de démarcation qui « les sépare des hommes les plus crédules, et qui « raisonnent le moins sur l'article de la religion.... « Toutes les rêveries de la superstition n'ont rien « de plus incroyable que la divinité qui lui sert de « fondement.... Pourquoi donc s'arrêter en che- « min? Est-il, dans aucune religion du monde,

(1 Pensées libres sur la religion, p. 117.

« un miracle plus difficile à croire que celui de la « création, ou de l'éduction du néant? Est-il un « mystère plus difficile à comprendre que la nature « même de Dieu?.... Concluons donc que le su- « perstitieux le plus crédule raisonne d'une façon « plus conséquente, ou du moins est plus suivi « dans sa crédulité, que ceux qui, après avoir « admis un Dieu, dont ils n'ont aucune idée, « s'arrêtent tout-à-coup, et refusent d'admettre « les résultats immédiats et nécessaires de leur « erreur [1]. »

Un des disciples de cet auteur a copié les mêmes réflexions [2]. Un autre matérialiste apostrophe ainsi les déistes : « Dès que vous admettez en Dieu « des qualités incompatibles, la justice qui doit « tout punir, la miséricorde qui doit tout par- « donner; pourquoi nier que Dieu ait créé le « monde à telle époque, qu'il l'ait noyé dans le « déluge, qu'il ait donné une loi, qu'il l'ait abro- « gée ensuite, qu'il ait envoyé son fils, etc.?.... Il « n'est pas plus impossible que Dieu se trouve tout « à la fois sur tous les autels des Chrétiens, que « d'être présent par-tout, sans néanmoins se « trouver dans la matière. Est-il plus facile de « créer un monde, que de redresser un boiteux? « Y a-t-il un seul mystère qui répugne davantage « que l'existence d'un esprit infini avec la ma- « tière [3]? »

Les sceptiques et les pyrrhoniens, à leur tour, ne manquent pas de rendre le change aux matérialistes. N'admettez-vous pas vous-mêmes des mystères cent fois plus inintelligibles que ceux que vous rejetez? Une matière éternelle hétérogène;

(1 Syst. de la nat. t. II, c. 7, p. 223, 225. — (2 Le bon sens, § 117, 118. — (3 Dialogue sur l'âme, p. 145. 2.e Lettre à Sophie, p. 41.

une nécessité absolue qui n'est pas uniforme ; le progrès à l'infini des effets sans cause première ; la nécessité de tous les êtres, et leur changement continuel ; un monde arrangé par des causes aveugles, le mouvement qui produit des idées, et les idées qui opèrent du mouvement ; des agens non libres et cependant punissables ; des automates susceptibles de morale, etc., etc. : la raison peut-elle digérer de pareils monstres? Cessez de reprocher aux autres leur crédulité ; convenez que tout est mystère ; que rien n'est compréhensible ni certain ; que le doute universel est le seul parti dans lequel un sage puisse se retrancher. Ou la maxime philosophique, *On ne doit croire que ce que l'on conçoit*, est fausse, ou elle est vraie ; si elle est fausse, tout mystère quelconque doit être cru, dès qu'il est prouvé ; si elle est vraie, toute croyance accordée à un dogme inconcevable, est une inconséquence et une contradiction.

En troisième lieu, nous avons fait voir au commencement de cet ouvrage, la chaîne des conséquences qu'il faut parcourir, en partant de la maxime dont les incrédules se font un bouclier contre la révélation et la foi : il faut devenir successivement socinien, déiste, athée, matérialiste, sceptique, pyrrhonien, adopter une philosophie qui n'est, selon l'expression d'un encyclopédiste, que l'art de *décroire*[1]. De même que la révolte contre les mystères du christianisme a enfanté des sociniens et des déistes ; ainsi les dogmes obscurs que ceux-ci sont forcés d'admettre, ont fait naître le matérialisme ; à plus forte raison, les absurdités de ce système doivent-elles produire des pyrrhoniens. Quand les philosophes en sont-là, ils ne sont plus redoutables.

(1 Encyclop. *Unitaires*.

§ VI.

En quatrième lieu, sans avoir égard aux aveux de nos adversaires, nous sommes en état de démontrer que leur symbole est plus chargé de mystères que le nôtre. Si un matérialiste sait raisonner, voici quelle doit être sa profession de foi.

Je crois que tous les atomes de matière sont nécessaires, quoiqu'ils soient de différente nature; que la nécessité d'être est telle dans l'un, et non telle dans l'autre, quoique je ne puisse donner aucune raison de cette nécessité.

Conséquemment je crois que la matière est nécessaire, quant à la *substance*, et non quant aux modifications; mais j'avoue que je n'ai aucune idée de l'essence ou de la substance matérielle sans modifications. Cette substance n'a point commencé, quoique toutes ces modifications aient eu un commencement.

Je suis persuadé que telle modification ou tel développement de la matière est l'effet nécessaire d'un autre développement qui a précédé, celui-ci d'un autre, et ainsi en remontant toujours : cette chaîne de générations est éternelle et infinie, quoique j'en voie actuellement le terme.

Le mouvement est essentiel à la matière, malgré son indifférence à toute espèce de mouvement particulier : il est vrai que je ne connois en elle aucune qualité essentielle, de laquelle le mouvement s'ensuive nécessairement.

Ce mouvement est assujetti à des lois invariables, sans qu'aucune intelligence les lui ait prescrites, et sans que je puisse démontrer que d'autres lois seroient contradictoires.

Ainsi du mouvement de la matière, et de la

nécessité, sont nés l'univers et tous les êtres qu'il renferme, sans qu'il ait été besoin de l'action d'une intelligence. Dans les ouvrages de la nature, qui paroissent les plus merveilleux, il n'y a ni ordre, ni désordre, ni causes finales, ni dessein, ni hasard, ni intelligence; quoique dans les ouvrages de l'art, copies très-imparfaites de ceux de la nature, il y ait de l'intelligence et du dessein.

La matière peut d'elle-même s'organiser, s'animer, prendre une combinaison de laquelle résulte la sensibilité et le sentiment, quoique d'ailleurs elle soit incapable du mouvement spontanée.

Je crois que la matière peut penser, raisonner, vouloir, choisir; que toutes ces opérations sont un pur mécanisme; mais je ne puis expliquer ce mécanisme, ni le concevoir.

L'homme soumis, comme tous les autres êtres, aux impulsions de la matière, est capable de vice et de vertu, digne de châtiment et de récompense, sans être libre; le vice et la vertu ne sont qu'un bonheur et un malheur : un Dieu juste ne pourroit punir des crimes nécessaires; mais une société juste peut et doit les punir.

Entre les hommes, la sensibilité et le calcul des intérêts sont le seul lien de société : à la vérité, la plupart très-mal organisés, sont incapables de faire sagement ce calcul; mais il est utile que cela soit ainsi. Les passions des hommes religieux ont produit tout le mal qui est arrivé dans le monde; mais chez un peuple athée, les passions ne causeroient point de mal.

Il est donc louable et avantageux de prêcher l'athéisme, malgré le penchant invincible de tous les hommes à croire un Dieu; les athées sont les hommes du monde les plus estimables, quoiqu'ils aient toujours été universellement détestés.

Je crois qu'un gouvernement, fondé sur l'athéisme, seroit le plus parfait et le plus heureux que l'on puisse concevoir, quoique ce phénomène n'ait jamais existé, etc. etc.

En suivant les conséquences de tous ces dogmes, nous pourrions multiplier les mystères, ou plutôt les absurdités à l'infini.

§ VII.

Le symbole des déistes sera-t-il moins mystérieux? Il n'est pas aisé de le dresser, eux-mêmes ne savent ce qu'ils croient, ou ne croient pas; à peine en trouve-t-on deux qui s'accordent.

Ils croient ou font semblant de croire un Dieu, mais sans pouvoir dire quels attributs on doit lui accorder ou lui refuser; il n'y eut jamais un Dieu plus indéfinissable.

Est-il créateur ou seulement ordonnateur de la matière? Si nous rejetons la création, nous retombons dans la fatalité, Dieu lui-même y sera soumis, et son pouvoir sera borné; si nous le supposons créateur, c'est, selon les incrédules, un mystère à digérer.

Dieu a-t-il une providence? jusqu'où étend-elle ses soins? Ou la raison doit se taire, ou elle fixera les bornes de cette providence à son gré. Pendant deux mille ans les philosophes se sont querellés sur cette question; ils sont encore à chercher une démonstration pour terminer la dispute.

Si Dieu n'a pas été libre dans la distribution des biens et des maux, nous ne lui devons ni reconnoissance ni adoration; s'il l'a été, il faut faire un acte de foi sur les raisons qui ont réglé cette distribution.

Dans l'hypothèse de la liberté de l'homme, Dieu prévoit-il nos actions avec certitude? Dans celle de

la fatalité, il n'y a plus lieu au châtiment ni à la récompense. Nouvel abyme dans lequel la philosophie s'est égarée de tout temps, on ne peut le fonder qu'à l'aide du flambeau de la révélation.

Il ne serviroit de rien d'admettre un Dieu, si on ne lui rend aucun culte : mais quel culte doit-on lui rendre? Selon les déistes, tout culte est bon et agréable à Dieu; le monothéisme et l'idolâtrie, la religion et la superstition lui sont indifférentes. La *religion naturelle* est celle que tout homme peut se former en vertu du degré de capacité et de connoissances qu'il a reçues de la nature; s'il se trompe, son erreur ne lui est pas imputable, il ne tient qu'à Dieu de lui donner plus de lumière. Pourquoi Dieu a-t-il donné plus de lumière à un philosophe qu'à un sauvage? Je n'en sais rien.

De même, en fait de morale, les lois absurdes, les coutumes cruelles, les mœurs abominables des peuples barbares, ne peuvent être des crimes; ils ne connoissent rien de mieux : Dieu ne peut les punir de n'avoir pas été assez éclairés; il lui est égal de sauver les hommes par des vertus réfléchies, ou par des vices involontaires.

Quoique tous les hommes, même les philosophes, aient jugé qu'ils avoient besoin d'une révélation, il n'en faut point; la religion, telle que l'homme est capable de l'imaginer, lui suffit : Dieu l'a créé pour la religion, et lui a cependant donné un penchant invincible à s'en former une fausse.

Toutes les prétendues révélations sont des impostures, le chistianisme aussi bien que les autres. Il a cependant éclairé le monde; n'importe : Dieu s'est servi de quelques hommes fourbes ou fanatiques, pour opérer la plus heureuse révolution; il leur a laissé faire un mélange ridicule de dogmes absurdes, avec la morale la plus parfaite.

Dieu peut nous faire connoître des mystères par la raison, mais il ne peut nous en enseigner par la révélation; quoique tout-puissant, il ne peut accompagner la révélation d'aucun signe certain et indubitable.

Les dogmes n'ont produit que du mal; il faut prêcher la morale sans dogme, quoiqu'il soit démontré par l'expérience, que l'un n'a jamais pu subsister sans l'autre.

Nous pourrions ajouter aux mystères du déisme, toutes les objections des athées contre cette hypothèse; jamais les déistes n'ont pu y répondre solidement, selon leurs principes. Nous le verrons ailleurs.

Quand nos adversaires nous auront montré, dans le symbole du christianisme, des mystères aussi absurdes et aussi multipliés que les leurs, nous leur permettrons d'invectiver contre la foi et contre la docilité des croyans.

§ VIII.

En cinquième lieu, remontons à la source de nos connoissances; nous sentirons encore mieux la fausseté et l'inconséquence de l'incrédulité.

Dieu est la source de toute vérité; c'est lui qui nous instruit par les lumières de la raison, par le sentiment intérieur, par les organes de nos sens, par le témoignage des autres hommes; c'est lui qui nous a imprimé le penchant naturel à mettre notre confiance dans ces différentes instructions. Il n'est aucun de ces moyens qui ne puisse nous conduire à la certitude, et il n'en est aucun par lequel Dieu ne nous enseigne des mystères : ce point mérite attention.

Par la raison, ou par des principes évidens, nous démontrons l'existence d'une première cause

éternelle, et ses principaux attributs ; par le sentiment intérieur, nous sommes convaincus de l'existence et des facultés de notre âme; deux sources de mystères : les attributs de Dieu, les opérations de notre âme sont incompréhensibles, parce qu'ils ne peuvent être comparés à rien. Par la déposition de nos sens, nous sommes instruits de l'existence des corps, de leurs qualités, de plusieurs phénomènes, dont nous ne concevons ni la cause ni le mécanisme. Le témoignage des hommes apprend aux aveugles-nés l'existence et les propriétés de la lumière ; aux ignorans, plusieurs faits singuliers qu'ils n'ont point vus et qu'ils ne comprennent point ; aux philosophes mêmes, des phénomènes nouveaux et inouis, dont ils n'ont pas encore l'expérience. Ces divers moyens nous donnent la certitude de plusieurs choses incompréhensibles; nous serions insensés de ne pas les croire, sous prétexte que nous ne les concevons pas.

Pourquoi Dieu ne pourroit-il pas par lui-même, ou par des hommes envoyés de sa part, nous enseigner d'autres mystères, qui ne peuvent nous être connus par aucun des moyens précédens, surtout lorsqu'ils servent de base à une grande révolution, que Dieu veut opérer dans le monde? Notre raison sera-t-elle mieux fondée à les rejeter, que ceux dont nous venons de parler?

§ IX.

Qu'est-ce que *la raison?* Il n'est pas de terme dont les philosophes abusent plus communément : 1.° Dans le sens philosophique, la raison est la faculté de *juger*, d'apercevoir la liaison ou l'opposition de deux idées; de connoître, par exemple,

que *le tout est plus grand que la partie*, et d'acquiescer à l'évidence de cette proposition. 2.° Dans le même sens, la raison est la faculté de *raisonner*, c'est-à-dire, de comparer ensemble deux jugemens, et d'en tirer une conséquence. De ces deux propositions, le tout est plus grand que la partie : or, ma tête est une partie de mon corps; la raison conclut sans hésiter, donc mon corps est plus grand que ma tête. 3.° La raison se prend souvent pour la totalité des notions évidentes et des principes de raisonnement qui nous sont connus : cette proposition, *le hasard a fait toutes choses*, est contraire à la raison, c'est-à-dire, à toutes les notions évidentes que nous avons. 4.° Elle se prend encore dans un sens plus restreint pour une notion ou une maxime particulière qui est évidente : cette proposition, *il ne faut pas croire ce qui est incompréhensible*, est contraire à la raison, ou à cette autre maxime plus sensée, *il faut croire tout ce qui est évidemment prouvé;* autrement, il s'ensuivroit que l'acquiescement à une proposition quelconque doit dépendre, non de la force des preuves, mais du degré d'ignorance ou d'entêtement de celui qui les examine. 5.° Enfin, la raison se prend pour le sens commun, pour le penchant et l'habitude qu'ont tous les hommes de juger et d'agir de telle manière dans telle circonstance. C'est le sens commun, par conséquent la raison, qui détermine tous les hommes à donner croyance à toute vérité suffisamment prouvée, soit qu'ils la conçoivent ou non : dans ce sens, nous disons que la foi est raisonnable, et que l'incrédulité est contraire à la raison. Sans cet heureux penchant, toute confiance, tout commerce, toute société seroit impossible entre les hommes.

La raison, disent les incrédules, est le guide

que Dieu nous a donné pour nous conduire; s'il nous obligeoit de la contredire, il se contrediroit lui-même. Pure équivoque. Par *la raison*, entendent-ils le sens commun? Nous sommes d'accord; s'ils entendent la raison philosophique, ou la faculté d'acquiescer aux propositions évidentes, et d'en tirer des conséquences; leur principe est évidemment faux. La raison, prise dans ce sens, est celle de toutes nos facultés dont nous tirons le moins de secours : elle n'est d'usage que dans les matières de spéculation, dans les mathématiques et dans la métaphysique. Le sens commun au contraire nous fait acquiescer, avec une entière certitude, au sentiment intérieur, à la déposition de nos sens, au témoignage unanime de nos semblables; trois sources les plus fécondes de nos connoissances pratiques, les plus nécessaires de toutes.

Les philosophes mêmes l'ont senti. Ils nous avertissent que quiconque ne se rendroit qu'à l'évidence, ne seroit guère assuré que de sa propre existence [1]; que si la philosophie venoit à bout de faire agir tous les hommes selon les idées claires et distinctes de la raison, l'on peut être assuré que le genre humain périroit bientôt [2]; que si l'instinct ne prévaloit en nous au raisonnement, le scepticisme entraîneroit la ruine de la vie humaine [3]. Après de si bons avis, de quel front vient-on nous vanter la raison philosophique comme le seul guide à la conduite duquel Dieu nous ait confiés?

Le père du genre humain a mieux pourvu à notre sûreté et à notre conservation; il nous a mis sous la sauve-garde de l'instinct et du sens com-

(1 De l'esprit, 1. disc. c. 1, note, p. 22. — (2 Bayle, 16.e lettre crit. § 6. — (3 Hume, 5.e essai, p. 122 : 12.e p. 239. De l'homme, par J. P. Marat, l. II, p. 155.

mun : celui-ci est la raison par excellence, puisqu'il est le principal organe des soins de la providence à notre égard. « Ma règle, dit l'auteur « d'Emile, de me livrer au sentiment plus qu'à la « raison, est confirmée par la raison même [1]. » Conséquemmment c'est Dieu qui nous porte à croire ce qui nous est intimé par le sentiment intérieur, par le rapport de nos sens, par le témoignage uniforme de nos semblables, soit que nous le concevions ou non. Loin de se contredire dans cette conduite, il ne fait que remplacer un conducteur ignorant par un guide plus sûr, et un secours très-borné par un autre plus puissant. Il en est de même, lorsqu'il daigne nous parler par la révélation.

§ X.

On abuse encore du terme d'*évidence*, il est bon de l'expliquer. Dans le sens rigoureux et philosophique, l'évidence est la liaison de deux idées clairement aperçues : il est évident, par exemple, que le tout est plus grand que la partie : dès que nous concevons les idées de *tout*, de *partie*, de *grandeur*, il nous est impossible de ne pas acquiescer à la proposition énoncée. Cette évidence que l'on nomme *intrinsèque*, n'a lieu que dans les propositions de mathématique, et dans un petit nombre de principes métaphysiques; ces principes ou axiomes sont d'une vérité éternelle et nécessaire; le contraire renferme contradiction.

Dans un sens moins rigoureux, et plus ordinaire, l'évidence se prend pour toute espèce de certitude absolue, qui exclut le doute raisonnable. Nous disons, en dépit des philosophes, qu'il nous est évident que nous sommes actifs et libres, puisque

(1 Emile, tome III, p. 39.

nous le sentons; qu'il y a évidemment des corps, puisque nous en sommes assurés par tous nos sens; que l'existence de Rome est un fait évident, puisque cent millions d'hommes en déposent. Il nous est aussi impossible de douter de ces vérités de fait, que de douter si le tout est plus grand que la partie. Dans les matières de fait, la certitude est entière, mais l'évidence est *extrinsèque;* ces trois propositions, *l'homme est libre, les corps existent, il y a une ville de Rome*, ne sont point composées d'idées dont la liaison soit nécessaire et évidente par elle-même; cette liaison n'est que contingente : dans le premier cas, elle est connue par le sentiment intérieur; dans le second, par la déposition des sens; dans le troisième, par le témoignage des hommes.

Nous nous servons même quelquefois du terme d'*évidence*, pour exprimer les effets de l'instinct : il est évident, disons-nous, que l'homme doit se conserver, puisqu'un instinct ou un penchant général porte tous les hommes à leur conservation.

On appelle *évidence* ou certitude *métaphysique*, celle qui vient du sentiment intérieur, tout comme celle qui vient de la liaison de nos idées; *évidence physique*, celle qui résulte de la déposition de nos sens, et de l'ordre constamment observé dans la nature; *évidence morale*, celle qui porte sur le témoignage de nos semblables.

Les dogmes de foi ou *mystères* ne portent que sur une évidence extrinsèque ou morale; leur révélation se prouve comme tous les autres faits : mais la certitude en est poussée à un tel degré, qu'elle doit prévaloir aux argumens que lui oppose la raison philosophique, parce que ceux-ci ne sont appuyés que sur notre ignorance et sur de fausses comparaisons.

L'existence de Dieu est démontrée, mais ses attributs paroissent inconcevables et incompatibles, lorsqu'on les compare à ceux des êtres créés : les facultés et les opérations de notre âme sont incompréhensibles, parce que nous ne pouvons les comparer qu'aux propriétés de la matière : les propriétés des couleurs et de la lumière paroissent absurdes aux aveugles-nés, lorsqu'ils les comparent aux idées qu'ils reçoivent par le tact; la divisibilité même de la manière à l'infini semble entraîner des contradictions, parce que l'infini passe nos conceptions. De même, trois personnes dans une seule nature divine paroissent impossibles, parce que nous les comparons à la nature et à la personne humaines, les seules dont nous ayons connoissance.

Cependant un athée admet la divisibilité de la matière à l'infini; il convient qu'un aveugle-né doit croire l'existence et les propriétés de la lumière, et il ne veut admettre ni les attributs divins, ni les facultés spirituelles de notre âme. Un déiste et un socinien consentent à recevoir les uns et les autres, et ils se révoltent contre la trinité des personnes divines dans l'unité de nature : est-ce là raisonner conséquemment, être d'accord avec soi-même?

§ XI.

Première objection. Autre chose est de croire des dogmes incompréhensibles, autre chose d'admettre des absurdités et des contradictions : un homme raisonnable peut croire sur parole une chose qu'il ne conçoit pas; mais il ne peut pas croire le contraire de ce qu'il conçoit : ce seroit renoncer à la raison [1].

(1 Quest. sur l'encyclop. *Foi.*

Réponse. Il est faux que les mystères soient contradictoires. Une contradiction est l'opposition claire de deux idées : pour sentir qu'une proposition est contradictoire, il faut apercevoir l'opposition des deux idées qu'elle renferme, tout comme il faut en voir la liaison, pour juger qu'une proposition est évidente. Si l'une ou l'autre de ces idées est obscure, comment peut-on en voir l'opposition ou la liaison ? Affirmer qu'une proposition que l'on ne conçoit pas est contradictoire, ce n'est plus s'entendre.

Une perspective, un miroir, sont une superficie plate qui paroît profonde, ou qui donne une sensation de profondeur. Un aveugle-né qui raisonne sur ce phénomène, selon les idées qu'il reçoit par le tact, doit juger que *plat* et *profond* sont contradictoires; une perspective, un miroir, sont pour lui une contradiction : pourquoi? c'est qu'il lui manque l'idée de lumière refléchie; la contradiction prétendue ne vient que de son ignorance. S'il s'obstinoit à soutenir que ce phénomène est absurde et impossible, il voudroit que son ignorance prévalût à une preuve morale positive, à un témoignage digne de croyance. Dites-lui que nous apercevons aussi promptement une étoile placée à cent millions de lieues, que le faîte d'une maison. Nouvelle absurdité pour lui. Le mouvement, dira-t-il, est nécessairement successif; il est donc impossible qu'un espace de cent millions de lieues soit parcuru en aussi peu de temps qu'un espace de vingt toises avec le même degré de mouvement. Voilà une démonstration complète; vous ne le tirerez pas de-là.

Nous croyons, sur la parole de Dieu, qu'il est *un en trois personnes.* Absurdité, s'écrient le déiste et le socinien; un et trois sont contradic-

toires. Il est aussi claire que Dieu le Père, Dieu le Fils, Dieu le Saint-Esprit, sont trois natures ou trois dieux, qu'il est clair que Pierre, Paul et Jacques sont trois hommes. Fort bien; la comparaison entre la nature divine et la nature humaine est aussi juste que celle que fait l'aveugle entre la sensation du tact et celle de la vue. Il vous manque l'idée de nature infinie, tout comme il lui manque l'idée de lumière et de vision : la contradiction que vous objectez n'est pas plus réelle que la sienne.

Sur la foi du sentiment intérieur, nous jugeons que notre âme meut notre corps. Cela ne se peut pas, dit un matérialiste; point de mouvement sans un choc, sans un contact, par conséquent sans étendue; un être non étendu, qui meut un corps étendu, est une contradiction. Nous concevons qu'un corps ne peut mouvoir un autre corps sans un contact et une étendue; mais la comparaison entre un corps passif et un esprit actif, entre le mouvement communiqué et le mouvement spontanée, est de même valeur qu'entre le sens du tact et celui de la vue.

On démontre, par l'idée d'*être nécessaire*, que Dieu est libre et immuable; cela paroît encore contradictoire à un athée. Une action libre, dit-il, est une modification contingente; lorsque j'agis, il me survient un mode que je n'avois pas, par conséquent un changement. D'accord; mais la comparaison entre Dieu et nous, entre une nature infinie et un être borné, est-elle plus sensée qu'entre l'œil et la main, entre le tact et la vue? Il nous manqne une idée claire de l'éternité et de l'infini, pour concilier la liberté de l'action de Dieu avec son immutabilité.

§ XII.

Les mystères professés par les matérialistes ne sont pas de même espèce. Ils disent que la matière est nécessaire, quoique ses modifications soient contingentes. Y a-t-il ici de l'obscurité seulement, un simple défaut d'idées, ou une contradiction palpable? 1.° L'idée de la matière n'a aucune liaison avec celle d'existence. 2.° Nous concevons clairement que l'*être nécessaire* est celui dont la non existence renferme contradiction; l'être contingent est précisément l'opposé. 3.° Nous ne sentons pas moins évidemment qu'un *changement* est la succession de modifications, de qualités, d'attributs dans un sujet. 4.° Il est évident que rien n'existe sans qualité, sans attribut, sans modification, ce seroit un pur néant. Il est donc démontré que ce qui existe nécessairement, a nécessairement tels ou tels attributs; s'ils viennent à changer, l'être change; il n'est plus immuable ni nécessaire, mais contingent : affirmer le contraire, c'est se contredire formellement. Il n'est point ici question d'une comparaison fausse; il ne s'agit que de concevoir les termes. Nous défions les matérialistes de faire une analyse semblable d'aucun mystère de la foi.

Il est faux qu'en croyant un mystère, on croie le contraire de ce que l'on conçoit : un incrédule qui nie la trinité, ne la conçoit pas plus que nous; il n'a pas de la nature et de la personne divine une idée plus claire que nous; il ne comprend pas mieux l'unité de personne dans un être infini, que la trinité. Faire sur un mystère le sacrifice de notre raison, c'est renoncer à notre ignorance, et à toute comparaison fausse, rien de plus.

Quoique toute vérité incompréhensible soit un *mystère*, on ne donne point communément ce nom aux dogmes inconcevables qui sont prouvés par la raison, ou par le sentiment intérieur, ou par le témoignage des sens; mais seulement à ceux qui nous sont intimés par la révélation. La foi, par laquelle un aveugle-né croit l'existence de la lumière et de ses propriétés, est une foi humaine, elle ne porte que sur le témoignage des hommes; la foi que nous ajoutons aux vérités révélées, est une foi divine, elle est fondée sur le témoignage de Dieu. Mais à moins que Dieu ne nous ait parlé à nous-mêmes, ce témoignage ne peut nous parvenir que comme tous les autres faits invinciblement prouvés. Nous ferons voir dans la suite, que ce plan est très-conforme à la sagesse divine et aux besoins de l'homme.

Quand la philosophie se révolte contre les mystères de la religion, elle se cabre contre son propre ouvrage, c'est sa témérité même qui a rendu nécessaire la révélation des mystères. En fait de révélation, elle n'avoit respecté que les erreurs, elle avoit sapé par les fondemens toutes les vérités du dogme et de la morale; il a donc fallu que Dieu lui imposât silence, et la forçât de plier sous le joug de la parole divine.

§ XIII.

Deuxième objection. Selon Locke, « une proposition doit être entendue avant qu'on la puisse « croire ou rejeter; un homme ne sauroit donner « son consentement à aucune affirmation ou négation, à moins qu'il n'entende les termes de la « manière qu'ils sont joints dans la proposition, « et qu'il ne conçoive la chose affirmée ou niée. »

Or, dans une proposition qui énonce un mystère, nous n'avons aucune idée du sujet ni de l'attribut, aucune intelligence des termes : donc nous ne pouvons ni la croire ni la rejeter. Si l'on enseignoit un dogme de foi à un ignorant dans une langue inconnue, en grec ou en hébreu, il lui seroit également impossible de l'admettre, ou de le nier : toute proposition qui exprime un mystère est pour nous une langue inconnue [1].

Réponse. Il est donc décidé qu'un aveugle-né ne peut ni croire ni rejeter ce qu'on lui dit de la lumière et des couleurs; que lui en parler en françois, en hébreu ou en indien, c'est la même chose. Un philosophe aussi célèbre que Locke auroit dû sentir cette absurdité : quand il admet que la matière est divisible à l'infini, a-t-il une idée fort claire de la matière et de l'infini?

Pour pouvoir admettre ou rejeter une proposition, il n'est donc pas nécessaire d'avoir une idée claire, exacte, complète du sujet et de l'attribut; il suffit d'en avoir une notion obscure et incomplète par analogie avec quelque autre idée; autrement nous ne pourrions acquiescer qu'aux propositions évidentes par elles-mêmes, ni rejeter que les propositions évidemment absurdes; nous serions forcés de demeurer en suspens sur toutes les autres.

Nous pouvons apercevoir la liaison de l'attribut avec le sujet, ou directement en elle-même, ou dans un autre moyen : dans le premier cas, l'évidence est intrinséque; dans le second, elle est extrinséque à la proposition. Quand on dit à un aveugle, qu'une étoile peut être aperçue aussi promptement que le faîte d'une maison, cette possibilité ne peut lui être connue par elle-même, ou par le simple énoncé des termes, mais seulement

(1 Le Christian. raison. II. part. p. 57, 58.

par le témoignage de ceux qui ont des yeux ; par cette même voie, il acquiert au moins une idée obscure et incomplète du sens des termes.

De même, lorsque nous disons, *Il y a des corps, notre âme meut notre corps, Dieu est un en trois personnes*, la liaison du sujet et de l'attribut, dans ces trois propositions, n'est point évidente par elle-même : elle est connue dans la première, par le témoignage de nos sens ; dans la seconde, par le sentiment intérieur ; dans la troisième, par la révélation divine. Par ces mêmes moyens, nous acquérons une idée plus ou moins claire du sens des termes : dans ces trois cas, l'évidence est seulement extrinsèque, comme dans le cas de l'aveugle.

Si ces propositions nous étoient énoncées dans une langue inconnue, nous ne pourrions avoir aucune idée de ce qu'elles expriment.

§ XIV.

Troisième objection. La profession de foi d'un mystère n'est qu'un jargon de mots sans idées, avec lesquels on satisfait à tout, hormis à la raison ; les plus intelligens n'y conçoivent rien ; ils mentent en disant leur catéchisme : une telle foi peut-elle être de quelque mérite ? Dieu peut-il y attacher le salut [1] ?

Réponse. Nous avons cependant vu l'auteur de cette objection faire un acte de foi sur les attributs divins, en avouant humblement qu'il ne les conçoit pas ; selon lui, c'est le plus digne usage que nous puissions faire de notre raison [2] : Dieu peut donc nous en faire un mérite et y attacher le salut. Par

(1 Emile, tome IV, p. 77. Lettre à M. de Beaumont, p. 36. Bayle, entret. de Maxime, c. 7, p. 20. — (2 V. ci-dessus, § 4.

la contradiction dans laquelle il tombe ici, il a donné beau jeu aux athées contre lui.

Lorsqu'un aveugle affirme l'existence et les propriétés de la lumière, est-il vrai que ce soit pour lui un jargon de mots sans idées, qu'il n'affirme rien dans le fond, qu'il mente en répétant ce qu'on lui a dit, qu'il soumette à l'autorité des hommes l'autorité de Dieu parlant à sa raison, etc., etc.? Sa croyance est sage, et son incrédulité seroit insensée.

Nous n'obéissons pas moins à la raison lorsque nous croyons ce que Dieu a révélé, quoique nous ne le comprenions pas. Nous ne renonçons point à notre entendement, puisqu'il ne nous donne aucune lumière, ni à l'évidence, puisqu'il n'y en a point; mais à notre ignorance et à toute comparaison fausse, parce que les mystères ne peuvent être comparés à rien. Nous nous en rapportons au sens commun, qui nous dicte que des preuves positives et invincibles de la révélation doivent prévaloir à notre ignorance, qui ne prouve rien.

Que peuvent donc nous opposer les déistes, qui sont forcés d'admettre les mystères de leur religion prétendue naturelle; les matérialistes, qui, au lieu des mystères de Dieu, croient fermement les mystères de la matière; les sceptiques mêmes, qui, au défaut de l'évidence métaphysique, se contentent de la probabilité et agissent en conséquence? A plus forte raison devons-nous être contens de la certitude morale de la révélation poussée au plus haut degré, puisqu'il y auroit de la folie à exiger l'évidence géométrique ou métaphysique.

§ XV.

Quatrième objection. « On a beau me crier, « *soumets ta raison;* autant peut m'en dire celui « qui me trompe : il me faut des raisons pour « soumettre ma raison.... Le Dieu que j'adore « n'est point un Dieu de ténèbres; il ne m'a point « doué d'un entendement pour m'en interdire « l'usage : me dire de soumettre ma raison, c'est « outrager son auteur.... De quel genre seront vos « preuves pour me convaincre qu'il est plus certain « que Dieu me parle par votre bouche, que par « l'entendement qu'il m'a donné?.... M'apprendre « que ma raison me trompe, n'est-ce pas réfuter « ce qu'elle m'aura dit pour vous? Quiconque « veut récuser la raison, doit convaincre sans se « servir d'elle.... Il n'y a rien de plus incontestable « que les principes de la raison; et l'on ne peut « autoriser une absurdité sur le témoignage des « hommes.... Si les vérités éternelles que mon « esprit conçoit, pouvoient souffrir quelque at- « teinte, il n'y auroit plus pour moi nulle espèce « de certitude: et loin d'être sûr que vous me « parlez de la part de Dieu, je ne serois pas même « assuré qu'il existe [1]. »

« Si donc il y a des dogmes révélés, ils doivent « être clairs, lumineux, frappans par leur évidence; « la révélation n'est vraie, qu'autant qu'elle sert « à dissiper l'obscurité que la raison et la religion « naturelle laissent encore sur les grandes vérités « qu'elles nous enseignent [2]. »

Réponse. Nous avons démontré, que, quand nous croyons des mystères sur la parole de Dieu,

(1 Emile, tome III, p. 129, 139, 140, 142, 143, 145. — (2 Ibid. p. 138. Le bon sens, § 135. 8.e Lett. à Sophie, p. 109, etc.

à proprement parler nous ne soumettons pas notre raison; nous soumettons seulement notre ignorance à la voie d'instruction : l'objection des déistes n'est donc qu'un verbiage ridicule.

Les raisons que nous avons de soumettre la faculté de raisonner, lorsqu'elle ne voit goutte et que Dieu parle, sont : 1.° Que, selon l'auteur lui-même, trop souvent la raison nous trompe, et ne nous donne que trop le droit de la récuser [1] : de quelle faculté s'est-il servi pour s'en convaincre? 2.° Le bon sens, qui dicte que quand un moyen d'instruction manque, il faut recourir à un autre; lorsque la faculté de raisonner ne peut voir la vérité ou la fausseté d'un dogme en lui-même, il faut consulter ou le sentiment intérieur, ou nos sens extérieurs, ou le témoignage des hommes, ou celui de Dieu.

C'est ainsi que nous agissons lorsque nous croyons notre liberté, malgré les prétendues démonstrations des fatalistes; lorsque nous admettons les propriétés incompréhensibles de la matière, en dépit des sophismes des pyrrhoniens, et les attributs de la divinité, malgré les objections des athées; lorsque nous ajoutons foi à des phénomènes que nous n'avons pas vus et que nous ne concevons pas, sur la parole des philosophes; enfin lorsque, sur la parole de Dieu, nous croyons des mystères qui passent nos foibles conceptions.

Dans tous ces cas, il est faux que nous renoncions à notre entendement, que nous donnions atteinte à toute espèce de certitude, etc. Ce sont les incrédules qui tombent dans toutes ces absurdités.

De quel genre seront vos preuves, pour me convaincre? Nous les avons exposées; c'est tantôt

(1 Emile, tome III, p. 91.

le sentiment intérieur, tantôt des principes évidens; ici la déposition de nos sens; là des témoignages irrécusables : pour les dogmes révélés, ce sont les motifs de crédibilité, dont la revélation est revêtue : nous les citerons en abrégé dans un moment.

M'apprendre que ma raison me trompe, n'est-ce pas réfuter ce qu'elle m'aura dit pour vous? Cependant l'auteur de l'objection convient que la raison nous trompe, quand elle s'élève contre les attributs de Dieu, contre le sentiment intime de notre liberté; contre les sens qui nous attestent les propriétés des corps, contre le témoignage des hommes qui attestent aux aveugles-nés les phénomènes de la lumière : donc elle nous trompe encore, quand elle se révolte contre les dogmes que Dieu a révélés.

Il n'y a rien de plus incontestable que les principes de la raison. Fausse maxime. Ces prétendus principes sont opposés au sens commun dans tous les cas dont nous venons de parler; si on les suivoit, la société ne pourroit subsister entre les hommes.

On ne peut autoriser une absurdité sur le témoignage des hommes. Soit : est-il démontré que nos mystères sont des absurdités?

Si les vérités éternelles pouvoient souffrir quelque atteinte, etc. Où sont les vérités éternelles opposées à nos mystères?

Il est donc faux que les dogmes révélés doivent être clairs, lumineux, etc. Dieu n'auroit pu nous révéler que des propositions de géométrie, ou des axiomes de métaphysique. Des dogmes clairs pour les savans, seroient encore obscurs pour les ignorans; ils auroient droit de les rejeter. La nature de l'infini et ses attributs seront toujours incompréhensibles à des esprits bornés.

§ XVI.

Cinquième objection. « Je conviendrai, si l'on « veut, que les mystères de Dieu sont impénétra- « bles, mais ces mystères cachés de toute éternité, « ont dû cesser de l'être à l'avénement du Christ; « car enfin *révéler* signifie dévoiler, montrer, « ôter l'obscurité, répandre la clarté sur l'objet « inconnu; c'est ce que n'a point fait la révélation « supposée par les chrétiens. »

Réponse. Une équivoque suffit-elle donc pour faire le procès à la révélation? Révéler un fait ou un phénomène, c'est en apprendre l'existence à celui qui l'ignore; mais ce n'est pas toujours le lui faire concevoir. Les naturalistes viennent de nous révéler, que des limaçons auxquels on avoit coupé la tête, en ont produit une nouvelle : nous ne l'eussions pas imaginé avant l'expérience; mais ils ne nous ont pas expliqué comment cela se fait, ils ne le savent pas eux-mêmes. Ceux qui ont des yeux, révèlent aux aveugles-nés les phénomènes de la lumière; mais ils ne viendront pas à bout de les leur faire comprendre.

De même, Jésus-Christ nous a révélé que Dieu est un en trois personnes, qu'il est lui-même Dieu incarné; sans lui, les hommes ne l'auroient pas sçu : mais il nous est impossible de comprendre ces vérités; nous ne pouvons les comparer à aucune autre. Il est absurde d'exiger que la révélation nous fasse comprendre les attributs d'une nature infinie.

Il n'en est pas moins vrai que la révélation a rendu plusieurs de ces attributs plus clairs et plus démontrables. Faute de connoître la création, les anciens philosophes n'ont jamais sçu démontrer l'unité, la spiritualité, la simplicité parfaite de

l'être divin, et les conséquences qui s'ensuivent. Si nous cessions de croire les mystères révélés, la philosophie nous auroit bientôt replongés dans le chaos des anciennes erreurs sur la nature de Dieu. Les déistes, qui se tiennent si fiers de leur prétendue religion naturelle ne voient pas, ou font semblant de ne pas voir, qu'ils en sont redevables à la révélation : sans elle, seroient-ils plus éclairés que ne l'ont été Pythagore, Platon, Socrate, Cicéron, etc.

§ XVII.

Sixième objection. La révélation n'est prouvée que par des faits ; et ceux-ci sont des événemens miraculeux, contraires à l'ordre de la nature. La force des témoignages qui en déposent, peut-elle prévaloir et à la certitude physique des lois de la nature qui nous prévient contre tous les miracles, et à la certitude métaphysique de nos idées naturelles, en vertu desquelles les mystères nous paroissent contradictoires? Ce double poids ne doit-il pas l'emporter sur toute preuve morale quelconque, à quelque degré de force qu'on la suppose parvenue?

Réponse. L'objection est spécieuse, mais elle pèche dans le principe et dans les conséquences.

Il est faux d'abord, que des faits miraculeux, *seuls* et indépendans de leurs circonstances, soient la preuve unique de la révélation : ses preuves sont, 1.° la sainteté, et les vertus de ceux qui l'ont annoncée et qui ont opéré des miracles ; 2.° l'excellence et la pureté de la morale, à laquelle ces miracles servent de base aussi bien qu'aux mystères : 3.° la nature de ces mystères mêmes, qui sont intimement liés à la morale, qui l'appuient

par leurs conséquences, et qui étoient nécessaires pour réprimer les attentats de la philosophie : 4.° la manière dont la révélation s'est établie, et les obstacles qu'elle a eus à vaincre : 5.° les deux autres révélations qui avoient précédé, et qui forment, avec la troisième, un plan complet que la providence a suivi constamment : 6.° les effets salutaires qui en ont résulté, et le besoin qu'en avoit le genre humain : 7.° la chaîne des erreurs qu'il faut parcourir dès que l'on s'écarte de ce plan salutaire, etc. Il suffit d'indiquer seulement ces preuves ; elles seront développées dans la suite de notre ouvrage.

En second lieu, indépendamment de leur poids qui est invincible, nous soutenons qu'une preuve morale, complète et irrécusable, doit l'emporter sur toute autre. 1.° La prétendue certitude physique, contraire aux miracles, n'est qu'une preuve négative ou une ignorance ; l'ordre de la nature est constant et immuable pour nous, parce que nous ne l'avons jamais vu interrompre par l'opération de Dieu ; mais ce que nous n'avons pas vu ne forme aucun préjugé contre le témoignage de ceux qui ont vu. Pouvons-nous nier la renaissance des têtes de limaçons, parce que nous ne l'avons pas vue, et qu'elle nous paroît contraire à l'ordre de la nature, tel que nous l'avions observé jusqu'à présent ? Quant à l'avenir, nos sens ne peuvent nous attester ce qui se fera ou ne se fera point : nous n'avons donc aucune certitude physique de la constance future de l'ordre de la nature, mais seulement une confiance fondée sur la bonté de Dieu, qui n'en conserve pas moins sa puissance. Un aveugle-né ne peut opposer au témoignage des yeux, qu'une fausse évidence uniquement fondée sur l'ignorance.

2.° La prétendue certitude métaphysique, que nous opposons aux mystères, n'est encore qu'une ignorance : nous ne les concevons pas ; mais ce défaut de conception ne fait pas preuve contre Dieu qui les conçoit : ils ne nous semblent contradictoires, que parce que nous les comparons à des objets auxquels ils ne peuvent être comparés ; une comparaison fausse n'est pas une démonstration. Soutiendrons-nous que nous avons de la nature divine une évidence métaphysique, en vertu de laquelle il est démontré que cette nature ne peut pas subsister en trois personnes ?

Dans la dissertation sur les différentes espèces de certitude, que nous placerons à la fin de cette première partie, nous prouverons qu'un aveuglé-né, qui n'auroit reçu la vue que pour quelques momens, seroit forcé d'admettre sur le témoignage des hommes, des phénomènes qui lui paroîtroient contraires à la certitude physique, et à toutes les notions métaphysiques qu'il peut avoir.

Nous serons obligés de revenir à cette matière, en parlant des dogmes du Christianisme : mais il falloit d'abord poser les principes généraux, et réfuter les objections qui attaquent toute révélation quelconque ; ce préliminaire étoit nécessaire, avant d'examiner si Dieu a révélé des mystères dès le commencement du monde.

ARTICLE II.

DOGME DU PÉCHÉ ORIGINEL.

§ I.

Ce mystère n'est ni absurde, ni incroyable, quoi qu'en disent les censeurs de la révélation; il s'accorde avec les notions de la bonté, de la sagesse et de la justice divine.

L'homme a été créé intelligent et libre, susceptible de lois et de morale, de soumission et de désobéissance, de vice et de vertu; nous en avons la preuve dans le sentiment intérieur. Dieu, en vertu de son autorité souveraine, et sans déroger à aucune de ses perfections, a pu rendre le bonheur de l'homme conditionnel, le faire dépendre du bon usage qu'il feroit de sa raison et de son libre arbître : nous l'avons prouvé en traitant la question de l'origine du mal [1]. Que Dieu en ait agi ainsi, la révélation nous l'apprend. Dieu, disent les livres saints, avoit placé l'homme dans un lieu délicieux, où étoient rassemblés tous les fruits capables de plaire à l'œil et de flatter le goût, et lui avoit imposé cette loi : « Tu peux manger de tous ces « fruits; mais ne touche point à celui qui donne « la science du bien et du mal; si tu en manges, « tu mourras. » Ève, tentée par le serpent, ose goûter de ce fruit défendu, et engage son mari à imiter sa désobéissance. A peine ont-ils satisfait leur curiosité, que leurs yeux s'ouvrent, ils se

(1 Ci-dessus, c. iv, art. 4, § 9.

sentent coupables, ils rougissent de leur nudité, ils craignent et fuient la présence du maître qu'ils ont offensé. Dieu prononce contre Adam cette terrible sentence : « Parce que tu as écouté la « voix de ton épouse, et que tu as mangé du fruit « dont je t'avois défendu de manger, tu cultiveras « une terre maudite, qui te produira des ronces et « des épines; tu mangeras ton pain à la sueur de « ton front, jusqu'à ce que tu retournes dans la « terre d'où tu as été tiré : tu n'es que poussière, « et tu y rentreras [1]. » Telle est, en deux mots, l'histoire qui scandalise les incrédules; nous écouterons leurs plaintes.

La misère de l'homme condamné nous fait comprendre quels étoient les avantages de son premier état : 1.° l'innocence et le droit à la béatitude; l'heureuse ignorance du bien et du mal, ou des remords de la conscience : 2.° l'empire sur les passions; il n'a senti la honte qu'après le péché : 3.° l'exemption de la mort et de la douleur; Adam les a perdus pour lui et pour sa postérité. Nous naissons héritiers d'un père coupable, déchus du droit à la béatitude, sujets à des passions rebelles, condamnés à souffrir et à mourir.

La croyance de cette tâche héréditaire a persévéré constamment chez les descendans des patriarches : Moïse nous l'a transmise par tradition. Job reconnoît que l'homme est souillé par le péché dès sa naissance : *Qui peut rendre pur l'homme formé d'un sang impur, sinon Dieu seul* [2]? David avoue la même vérité, lorsqu'il dit : *J'ai été conçu dans l'iniquité et formé en péché dans le sein de ma mère* [3]. Selon le livre de la sagesse, Dieu avoit créé l'homme immortel et à son image; mais la mort est entrée dans le monde, par la

(1 Gen. c. 2 et 3. — (2 Job. c. 14, ℣. 4. — (3 Ps. 50, ℣. 7.

jalousie du démon [1]. L'ecclésiastique observe que le péché a commencé par une femme, et qu'elle nous a donné à tous la mort [2]. La révélation chrétienne a développé plus clairement le dogme du péché originel, en nous expliquant les effets de la rédemption du genre humain par Jésus-Christ.

§ II.

L'auteur de la philosophie de l'histoire avoue que la chute de l'homme dégénéré est le fondement de la théologie de presque tous les peuples [3]; Zoroastre en a fait un dogme de sa religion [4]. L'auteur de l'antiquité dévoilée par ses usages, prétend retrouver chez toutes les nations des vestiges de cette tradition [5]; nous l'avons vue chez les Indiens [6]. Elle n'étoit pas inconnue aux philosophes grecs; ils avoient imaginé la préexistence des âmes dans une autre vie où elles ont péché; ils regardoient l'union de ces âmes avec le corps comme une punition de leurs crimes passés [7]. S. Augustin s'est servi de cette erreur même, pour montrer aux pélagiens l'universalité de la croyance du péché originel [8].

Il faut que cette tradition remonte au berceau du genre humain : si elle étoit née chez un peuple particulier, après la dispersion, elle n'auroit pu se répandre d'un bout du monde à l'autre.

On vient nous dire que toutes les nations mécontentes de leur sort, dans l'état sauvage, ont pensé qu'un Dieu bon n'avoit pas pu les créer dans un état si misérable, sinon pour les punir d'un péché d'origine; mais cette conséquence n'est pas

(1 Sap. c. 2, ℣. 23. — (2 Eccl. c. 25, ℣. 35. — (3 Philos. de l'hist. c. 17, p. 87. — (4 Zend Avesta, tome II, p. 378, 592. —(5 Antiq. dévoilée, tome III, à la fin. — (6 Ci-dessus, chap. III, § 3, art. 7. — (7 Huet, quæst. Alnet., l. 2, c. 9.— (8 Contre Julien. l. 4, c. 12 et 15.

assez clairement liée avec le principe, pour que tous les peuples aient fait le même raisonnement : il ne s'accorde guère avec l'opinion de certains philosophes, qui jugent que les sauvages sont plus heureux que nous.

Les patriarches ne sont point nés dans l'état sauvage ; l'histoire sainte nous montre les arts cultivés promptement chez les enfans d'Adam ; il a vécu 930 ans, pendant lesquels il a instruit ses neveux de sa faute et du châtiment qu'il en éprouvoit. Les vestiges du paradis terrestre ont subsisté jusqu'au déluge ; Noë et ses enfans ont pu les voir. Ici, le fait, les témoins oculaires, les monumens, l'état de la société, marchent de concert ; il n'est donc pas étonnant qu'une tradition si bien cimentée se soit répandue et perpétuée : le rêve de quelques particuliers n'auroit pu opérer le même effet.

Nous n'examinerons point toutes les circonstances de la narration de Moïse, sur lesquelles on peut former des questions. Selon la réflexion de Bayle : « De la manière dont l'historien raconte « ce funeste événement, il paroît bien que son « intention n'a pas été que nous sussions comment « l'affaire s'étoit passée, et cela seul doit persuader « à toute personne raisonnable que la plume de « Moïse a été sous la direction particulière du « Saint-Esprit. En effet, si Moïse eût été le « maître de ses expressions et de ses pensées, « il n'auroit jamais enveloppé d'une façon si « étonnante le récit d'une telle action ; il en au- « roit parlé d'un style un peu plus humain et plus « propre à instruire la postérité : mais une force « majeure, une sagesse infinie le dirigeoit de telle « sorte qu'il n'écrivoit pas selon ses vues ; mais « selon les desseins cachés de la providence [1].

(1 Nouv. de la rép. des lettres, juill. 1686, art. 2, p. 592.

Ce même critique soutient que l'on attribue mal à propos à nos premiers parens des lumières suffisantes pour apercevoir les conséquences de leur conduite; qu'il n'y a point de lecteur qui, sur le narré de leur chute, ne les déclare dûment atteints et convaincus d'une prodigieuse simplicité. Par-là il insinue qu'ils ont péché par ignorance plutôt que par malice, et il ajoute : « Aussi est-il « fort apparent que l'historien a coupé trop court « le fil de sa narration, Dieu ne voulant pas que « nous en sussions davantage [1]. » Il répète ailleurs la même observation sur la facilité extrême avec laquelle Adam et Ève ont succombé, et il dit : « Gardons-nous bien toutefois de croire que « Moïse a trop abrégé cette narration, ou que, « suivant le génie des orientaux, il cache sous « le voile de quelque fable, ce funeste événe- « ment [2]. »

Sans nous arrêter à cette contradiction, il y a un raisonnement simple à faire : Dieu a puni très-sévèrement la faute de nos premiers parens : donc ils ont eu toutes les connoissances et les secours nécessaires pour s'en préserver.

Les rêveries des rabbins et d'autres auteurs sur ce point, que Bayle a compilées, sont de l'érudition dépensée en pure perte, et qui ne nous apprend rien : les auteurs anglois de l'histoire universelle ont rassemblé les conjectures qui paroissent les plus probables [3], mais la substance du fait est la seule chose qui nous intéresse.

(1 Nouv. de la rép. des lettres, juill. 1686, art. 2, p. 593. — (2 Dict. crit. *Eve*, A. — (3 Hist. univ. tome I.

§ III.

Les censeurs de la révélation ont trouvé plusieurs choses à reprendre dans la narration de Moïse : selon eux, il est difficile de concevoir qu'il y ait eu un arbre qui donnât la connoissance du bien et du mal ; d'ailleurs, pourquoi Dieu ne veut-il pas que l'homme connoisse le bien et le mal [1] ? L'empereur Julien a fait cette objection [2], et il paroît l'avoir empruntée des manichéens. Déjà les marcionites étoient scandalisés de l'histoire de la chute de l'homme [3].

Réponse. Dieu vouloit sans doute que l'homme connût le bien et le mal, pour pratiquer l'un et éviter l'autre ; il lui avoit donné avant sa chute cette connoissance, sans laquelle Adam auroit été incapable de pécher [4] ; Dieu n'impute point à péché ce qui se fait par une ignorance involontaire et invincible. Mais il n'étoit pas nécessaire que l'homme connût par expérience la honte, le regret, le remords d'avoir fait le mal, ni qu'il pût comparer ce sentiment avec celui de l'innocence. Voilà ce que son péché lui apprit ; et il n'étoit pas besoin pour cela que le fruit dont il mangea eût la vertu physique de faire connoître ce bien et ce mal [5].

Dieu avoit dit : *Dès que vous en mangerez, vous mourrez.* « Cependant, reprend un philo-« sophe, Adam en mangea et ne mourut point. « Plusieurs pères ont regardé cela comme une « allégorie. En effet, on pourroit dire que les

(1 Dict. philos. *Génèse.* Philos. de l'hist. c. 10, note, p. 45. Tindal, c. 14, p. 353. — (2 Dans S. Cyrille, l. 3, p. 89. — (3 S. Aug. contrà Faustum, l. 22, c. 4. Tertull. adv. Marc. l. 2, c. 25. — (4 *Creavit illis scientiam spiritûs.... Et mala et bona ostendit illis.* Eccl. c. 17, ℣. 5. — (5 S. Aug. l. de verâ relig. c. 20, n.° 38. contrà advers. legis et prophet. l. 1, c. 14. n.° 18.

« autres animaux ne savent pas qu'ils mourront, « mais que l'homme le sait par sa raison. Cette « raison est l'arbre de la science, qui lui fait « prévoir sa fin. Cette explication seroit peut-être « la plus raisonnable [1]. »

Réponse. Elle n'est point raisonnable. 1.° Dans ce cas, Dieu auroit défendu à l'homme de faire usage de sa raison pour prévoir sa fin, et de penser à la mort : quel eût été le but de cette défense? 2.° C'est l'expérience, et non la raison, qui nous apprend que nous devons mourir; si nous n'avions jamais vu mourir personne, nous ne penserions pas que notre vie dût finir. 3.° La sentence prononcée contre Adam explique le sens de la menace; elle signifie, non pas qu'Adam mourroit sur-le-champ, mais qu'il deviendroit sujet à la mort. 4.° Plusieurs pères ont tourné ce fait en allégorie morale; mais aucun n'a douté de la réalité du fait, et n'a pensé que le récit fût purement allégorique.

Sur la tentation d'Ève par le serpent, le même philosophe observe qu'il n'est fait, dans tout cet article, aucune mention du diable, que toute cette aventure est physique et dépouillée d'allégorie. En même temps il assure que c'est une fable fondée sur l'idée que les anciens orientaux avoient du serpent, une fable comme celle de Pilpay, où l'on fait parler les animaux, comme les métamorphoses, etc. Julien et Tindal ont pensé de même [2].

Réponse. Nous ne concevons point en quel sens une aventure entièrement fabuleuse peut être physique et dépouillée d'allégorie; les fables de Pilpay, etc. sont certainement des allégories.

(1 Dict. philos. *Genes.* Quest. sur l'encyclop. même article. Bible expliquée, etc. — (2 Dans S. Cyrille, l. 3, p. 86. Tindal, c. 13, p. 229 : c. 14, p. 353.

Si Moïse n'a pas fait mention du diable plus expressément, il avoit ses raisons; mais les docteurs hébreux n'y ont pas été trompés, tous ont cru que le démon avoit emprunté l'organe du serpent : cela est clair par le passage du livre de la sagesse, que nous avons cité, § I. Reland observe que la tradition des démons changés en serpens est très-ancienne chez les Arabes [1].

La narration de Moïse, loin d'avoir aucun trait aux fables des orientaux, en est la condamnation; la plupart des nations païennes ont rendu aux serpens un culte superstitieux; on se servoit de ces animaux pour en tirer des augures : le serpent étoit divinisé chez les Egyptiens, adoré par les Babyloniens; chez les Grecs et chez les Romains, c'étoit le symbole d'Esculape; il est encore le fétiche des nègres de Juida. Pour couper la racine de toutes ces erreurs, Moïse le représente comme un animal maudit de Dieu.

§ IV.

Toute cette aventure, continue le philosophe, est si physique et si dépouillée d'allégorie, qu'on y rend raison pourquoi le serpent rampe depuis ce temps-là sur son ventre, pourquoi nous cherchons toujours à l'écraser, et pourquoi il cherche toujours à nous mordre.

Réponse. Avant de condamner l'historien sacré, il faudroit savoir de quelle espèce de serpent il a voulu parler; si toute espèce de serpent a toujours rampé sur le ventre; s'il n'y en a pas quelque espèce qui soit utile et amie de l'homme. Les nègres de Juida vivent familièrement avec des serpens, qui tuent les autres serpens venimeux : ils

(1 Eclairciss. sur la Relig. mahom. p. 278.

les regardent comme des divinités bienfaisantes, et leur rendent un culte [1]. Il n'est donc pas vrai que tous les serpens cherchent à nous mordre, et que l'homme soit attentif à les écraser tous. Avec une connoissance encore très-imparfaite de la nature, et sur une narration très-succincte, il y a de la témérité à décider que telle ou telle circonstance a pu ou n'a pas pu arriver dans le paradis terrestre. C'est ce que S. Augustin répondoit aux manichéens [2].

Notre censeur trouve mauvais que Dieu ait dit à Ève : « *Je multiplierai vos misères et vos* « *grossesses; vous enfanterez dans la douleur;* « *vous serez sous la puissance de l'homme, et il* « *vous dominera.* On ne conçoit guère, dit-il, « que la multitude des grossesses soit une puni- « tion; c'étoit au contraire une source de béné- « diction, sur-tout chez les Juifs. Les douleurs de « l'enfantement ne sont considérables que dans « les femmes délicates; celles qui sont accoutu- « mées au travail accouchent très-aisément, « sur-tout dans les pays chauds. Il y a quelquefois « des bêtes qui souffrent beaucoup dans leur « gésine, il y en a même qui en meurent. Lors- « qu'une femme a plus d'esprit et de force que « son mari, c'est elle qui est la maîtresse. »

Réponse. Toutes ces remarques ne prouvent rien. 1.° Le texte de Moïse est mal rendu; il signifie : *Je multiplierai les douleurs de vos grossesses;* d'où l'on peut conclure que dans l'état d'innocence les femmes seroient devenues mères sans douleur. Il n'en est pas de même dans l'état présent; dans toutes les conditions et dans tous les climats, toutes souffrent plus ou moins, et éprouvent tou-

(1 Hist. univ. tome XXV, p. 350 et suiv. — (2 De Genesi contrà manich., l. 2, c. 17.

jours un état fâcheux. 2.° L'exemple des bêtes ne décide rien contre le privilége purement gratuit que Dieu avoit accordé à la femme dans l'état d'innocence [1]. 3.° Sa dépendance à l'égard de l'homme, est constante en général; quelques exceptions rares ne dérogent point à l'universalité de la loi; les femmes ne s'y dérobent que chez les nations corrompues par le luxe.

§ V.

Le même auteur soutient que l'homme n'est point né pervers et enfant du diable; si telle étoit sa nature, il commettroit des noirceurs, des barbaries; sitôt qu'il pourroit marcher, il se serviroit du premier couteau qu'il trouveroit pour blesser quiconque lui déplairoit. Il ressembleroit nécessairement aux petits louveteaux, aux petits renards, qui mordent dès qu'ils le peuvent. Au contraire, il est par toute la terre du naturel des agneaux tant qu'il est enfant [2].

Réponse. Si ce philosophe avoit élevé des enfans, ou les avoit mieux observés, il seroit plus instruit; les nourrices en savent plus que lui. On voit souvent des enfans encore à la mamelle, écumer de fureur; s'ils avoient la force, ils détruiroient leurs semblables; la foiblesse seule retient ces prétendus agneaux : mais ils ne demeurent pas long-temps ensemble sans se battre, et sans s'arracher leurs jouets. C'est qu'en eux la sensibilité physique prévient le sentiment moral qui ne paroît et ne mûrit qu'avec la raison. En général les enfans sont destructeurs, jaloux, vindicatifs, rapportant tout à eux-mêmes.

L'auteur d'Emile dit quelque part, que l'homme

(1 S. Aug. op. imperf. l. 6, n.° 26. — (2 Quest. sur l'encycl. *Homme sociable*, pag. 105.

enfant est un petit tigre qui aime à mordre et à dévorer : cela est vrai jusqu'à un certain point. Après cette observation, comment peut-il soutenir que l'homme n'est point né *méchant*, c'est-à-dire, enclin au mal? Si cela étoit, l'éducation seroit bien moins nécessaire et moins difficile.

On appelle *enfans du démon*, les enfans non baptisés qui sont encore infectés de la coulpe originelle, par opposition aux enfans baptisés qui en recevant la grâce sanctifiante sont devenus *enfans de Dieu*.

Un autre veut prouver la bonté naturelle de l'homme, par la multitude des établissemens de charité que l'on voit parmi nous [1]. Mais si c'étoit un effet de la bonté naturelle, on en verroit de semblables chez les Chinois, les Indiens, les Tartares, les Nègres et les Lapons : où les trouve-t-on ailleurs que chez les nations chrétiennes? On peut même prédire que si la philosophie parvenoit à étouffer la religion, ces établissemens ne subsisteroit pas long-temps; l'*humanité* de nos sages commenceroit par supputer combien ils coûtent à fonder et à soutenir; elle jugeroit que les vertus que l'on y exerce sont trop chères.

L'homme en général n'a pas besoin de précepteurs pour apprendre le mal; il faut des leçons, des exemples, des récompenses, des punitions, des motifs surnaturels pour le porter au bien.

Nous ne connoissons, dit le même critique, aucun père de l'église, jusqu'à S. Augustin et S. Jérome, qui ait enseigné la doctrine du péché originel. S. Clément d'Alexandrie, cet homme si savant dans l'antiquité, loin d'en parler dans un seul endroit, demande comment peut être coupable un enfant qui vient de naître. Le grand Origène est

(1 Quest. sur l'encyclop. *Charité*, p. 305.

encore plus positif; il avoue bien que le péché est entré dans le monde par Adam; mais il tient que c'est seulement la pente au péché qui est entrée : aussi se passa-t-il beaucoup de temps avant que la coutume de baptiser les enfans prévalût. Tertullien ne vouloit pas qu'on les baptisât. Dans les deux premiers siècles, le baptême des enfans ne fut point en usage.

Pélage et ses disciples disoient : « Si tous les « enfans naissent les objets de la colère éternelle, « c'est donc un crime affreux de les mettre au « monde; le mariage n'est qu'une émanation du « mauvais principe des manichéens. » Comme S. Augustin avoit été manichéen, il fut obligé de s'élever contre Pélage, et il donna son arrêt de damnation contre tous les enfans nés et à naître dans l'univers, quand ils meurent sans avoir été régénérés en Jésus [1].

Réponse. Si l'on veut se donner la peine de lire la note des éditeurs d'Origène, sur le quatrième livre contre Celse, n.° 40, on y verra les passages formels de S. Justin et de S. Irénée, qui ont vécu avant S. Clément d'Alexandrie; ceux d'Origène même et de Tertullien, sur le péché originel, et on sera surpris de la hardiesse de nos critiques.

S. Clément d'Alexandrie disputoit contre Tatien et d'autres hérétiques qui condamnoit le mariage, qui soutenoient que la procréation des enfans est un crime; il cite ce passage de Job, selon la version des Septante : *Personne n'est exempt de souillure, quand même il n'auroit vécu qu'un seul jour* [2]. « Qu'ils nous disent, « ajoute ce père, où a péché un enfant qui vient « de naître, ou comment est tombé sous la malé-

(1 Quest. sur l'encyclop. *Péché originel.* — (2 Job, c. 14, ℣. 4 et 5.

« diction d'Adam celui qui n'a encore fait aucune « action? Il ne leur reste, selon moi, qu'à sou- « tenir conséquemment que la génération est « mauvaise, non-seulement quant au corps, « mais quant à l'âme. Lorsque David a dit : *J'ai « été conçu en péché, et formé en iniquité dans « le sein de ma mère*, il parle d'Ève selon le style « des prophètes; celle-ci est la *mère des vivans :* « mais si lui-même a été conçu en péché, il n'est « pas pour cela un pécheur ni un péché [1]. » En effet, les deux passages cités par S. Clément, signifient de deux choses l'une : ou qu'un enfant est souillé du péché, parce que sa procréation est un crime, ou qu'il l'est, parce qu'il descend d'Adam et d'Ève coupables. S. Clément rejette le premier sens, adopté par les hérétiques; il s'en tient au second. Il appelle le baptême une *régénération*, ou renaissance [2] : en aurions-nous besoin si la première naissance étoit exempte de péché?

Il est vrai que le grand Origène est encore plus positif : nous pouvons juger de la doctrine de S. Clément par celle de son disciple. « On baptise « les enfans, dit-il, pour leur remettre les péchés : « quels péchés? en quel temps les ont-ils commis? « ou quelle raison peut-il y avoir de baptiser les « enfans sinon le sens de ce passage : *Personne « n'est exempt de souillure, quand même il « n'auroit vécu qu'un seul jour?* Parce que le « baptême efface les souillures de la naissance, « c'est pour cela qu'on baptise les petits enfans [3]. » Il prouve la même chose par les paroles de David [4] : voilà comme le baptême ne fut point en usage dans les deux premiers siècles [5].

(1 Stromat. l. 3, c. 16. — (2 Ibid. c. 12. — (3 Homil. 14, in Lucam. — (4 Tract. 9 in Matt. Homil. 8 in Levit. etc. — (5 V. Huetii origeniana, l. 2, quest. 7, n.° 24.

Il est faux que Tertullien ait condamné cet usage ; il jugeoit seulement qu'il étoit mieux de différer le baptême jusqu'à ce que les enfans fussent en état de connoître la doctrine et les devoirs du christianisme [1] : mais son avis particulier n'a jamais été suivi.

Lorsque Pélage concluoit du péché originel, que c'étoit donc un crime de mettre des enfans au monde, il ne faisoit que renouveler un faux raisonnement des anciens hérétiques, déjà réfuté par les pères des deux premiers siècles. Autre chose est de soutenir que naître est un crime ; autre chose d'affirmer que c'est un malheur de naître du sang d'Adam coupable.

Il est absurde de juger que S. Augustin fut obligé de soutenir contre Pélage le péché originel, parce qu'il avoit été manichéen ; au contraire, par-là il donnoit occasion aux pélagiens de dire qu'il n'étoit pas encore guéri du manichéisme, puisqu'il soutenoit un dogme dont les manichéens pouvoient tirer avantage.

L'arrêt de damnation, prononcé par ce père contre les enfans morts sans baptême, n'est pas aussi sévère qu'on le prétend : « Quoique je ne « puisse décider, dit-il, quelle sera leur peine, « quelle en sera l'espèce ni le degré, je n'ose « cependant assurer qu'il vaudroit mieux pour « eux ne pas exister que d'être où ils seront [2]. » Certainement S. Augustin n'auroit pas eu ce doute, s'il avoit cru que les enfans morts dans le péché originel sont condamnés aux flammes éternelles.

(1 De baptismo, c. 18. — (2 Contrà Julian. l. 5, c. 8. Op. tome X, p. 650.

§ VI.

L'auteur d'Émile a fait aussi des objections contre le dogme du péché originel, mais elles ne sont pas plus solides que les précédentes.

Première objection. La doctrine du péché originel est sujette à des difficultés terribles; elle obscurcit la justice et la bonté de l'être suprême. Le moyen de concevoir que Dieu crée tant d'âmes innocentes et pures tout exprès pour les joindre à des corps coupables, pour leur y faire contracter la corruption morale, et pour les condamner toutes à l'enfer, sans autre crime que cette union qui est son ouvrage [1]? C'est une objection des marcionites et des manichéens [2].

Réponse. Nous ignorons ce qu'entend l'auteur par *corps coupables.* Dieu ne crée point les âmes *tout exprès* pour leur faire contracter la corruption morale; ce n'est point là son dessein; il avoit créé l'homme dans l'innocence : la chute d'Adam a dérangé ce plan de bonté infinie. Dieu étoit-il obligé de prévenir cette chute? En traitant la question de l'origine du mal, nous avons prouvé le contraire. L'auteur de l'objection enseigne lui-même, que l'abus que l'homme fait de sa liberté ne peut point être imputé à la providence [3] : soutiendra-t-il que Dieu devoit plutôt tarir la source de la race humaine après le péché d'Adam, que de la laisser multiplier avec cette tache? Sur quoi fondé?

Dieu ne condamne point *à l'enfer* les âmes, sans autre crime que leur union avec le corps, et

(1 Lettre à M. de Beaumont, p. 19. — (2 Tertull. adv. Marc. l. 11, c. 11. S. Aug. contrà adv. legis et proph. l. 1, c. 14, 15, 16. — (3 Emile, tome III, p. 71.

pour le seul péché originel ; rien ne nous oblige à embrasser cette doctrine rigoureuse. Il est très-permis de croire, avec S. Thomas, que Dieu les prive seulement de la béatitude surnaturelle à laquelle elles n'ont aucun droit. La faculté de théologie de Paris, dans la censure d'Emile [1], a décidé que ce sentiment n'est point condamnable, et il paroît fondé sur le passage de S. Augustin, que nous venons de citer.

Il n'est pas plus contraire à la justice divine, qu'à la justice humaine, de punir les enfans de la faute de leur père, en les dépouillant des priviléges gratuits dont ils auroient joui, si leur père avoit été fidèle. Le droit à la béatitude surnaturelle, l'empire absolu sur les passions, l'exemption de la douleur et de la mort, étoient des dons de pure libéralité de la part du Créateur : S. Augustin l'enseigne formellement [2] ; et toute l'église applaudit à la condamnation de Baïus, qui avoit soutenu le contraire [3].

Dans le temps que la servitude étoit de droit commun chez toutes les nations, un père pouvoit se vendre lui-même avec tous ses enfans nés et à naître ; il aliénoit leur liberté avec la sienne. Tous les jours des pères, par leur mauvaise conduite, dissipent l'héritage, détruisent les espérances et les priviléges auxquels leurs enfans pouvoient prétendre : un gentilhomme, qui déroge à sa noblesse, fait naître ses enfans roturiers par sa faute, etc. Dans tous ces cas, les enfans portent la peine de l'imprudence de leur père, et cela ne paroît point injuste.

A la vérité, le concile de Trente et les théolo-

(1 Propos. 24, 25, 26, 33, p. 90 et 155. — (2 L. 3, de lib. arb. c. 20. Retract. l. 1, c. 9. De bono persev. c. 11 et 12. — (3 Prop. 24, 55, 78.

giens supposent dans l'âme des enfans, avant le baptême, une tache du péché, *reatum peccati;* par conséquent autre chose que la privation de la grâce sanctifiante. Mais le mot de *tache* en parlant d'une âme spirituelle, est une métaphore que personne n'entreprendra jamais d'expliquer; et nous ne voyons pas quelles conséquences les incrédules en peuvent tirer contre la bonté, la justice et la sainteté de Dieu. Il est toujours vrai de dire que Dieu ne punit que ce qui est péché et imputable, et qu'il récompense tout acte de vertu sans exception.

Deuxième objection. Le baptême efface le péché originel, et nous rend l'innocence primitive, nous en sortons aussi sains de cœur, qu'Adam sortit des mains de Dieu; ce péché ne peut donc plus être la source de notre penchant au mal [1].

Réponse. En nous rendant l'innocence et le droit à la béatitude éternelle, le baptême ne nous affranchit point de l'empire des passions et de la nécessité de souffrir et de mourir, parce que l'un et l'autre rendent la vertu plus méritoire. Dieu remédie aux passions par la grâce du rédempteur; il nous console de la mort par l'espérance de la résurrection : nous sommes donc amplement dédommagés de nos pertes, et nous pouvons dire avec l'église : *O felix culpa!*

Selon l'auteur d'Emile, les effets du baptême et de la rédemption sont nuls; les Chrétiens sont à peu près aussi vicieux que les infidèles. Cela est faux et ne prouve rien. La grâce, quelque puissante qu'elle soit, n'ôte point au Chrétien la liberté de résister; et les infidèles ne sont privés ni de la lumière naturelle, ni de la voix de la conscience, ni de toute la grâce surnaturelle. Ainsi l'en-

(1 Lettre à M. de Beaumont, p. 20.

seignent S. Augustin et S. Prosper [1]. S. Jean dit que le Verbe divin éclaire tout homme qui vient en ce monde [2]; S. Paul assure que, si la multitude des hommes sont morts par le péché d'Adam, la grâce de Dieu se répand par Jésus-Christ sur cette même multitude [3].

§ VII.

Troisième objection. Si nous sommes pécheurs à cause du péché de notre premier père, pourquoi celui-ci fut-il pécheur lui-même [4]?

Réponse. Pure équivoque. Nous sommes *pécheurs*, et enclins au péché, à cause de la faute de notre premier père; et il fut pécheur lui-même, c'est-à-dire, capable de pécher par son libre arbitre. Ni la grâce de l'innocence, ni celle de la rédemption, ne rendent l'homme impeccable.

Quatrième objection. La concupiscence n'est point un effet du péché originel. « Regimber contre « une défense arbitraire et inutile, est un penchant « naturel, conforme à l'ordre des choses et à la « bonne constitution de l'homme. Il seroit hors « d'état de se conserver, s'il n'avoit un amour « très-vif pour lui-même et pour le maintien de « tous ses droits, tels qu'il les a reçus de la « nature [5]. » Or, la concupiscence n'est autre chose que cet amour.

Réponse. 1.° C'est une absurdité de supposer à l'homme des droits qui ne viennent pas de Dieu, une liberté qu'il n'appartient pas à Dieu de borner : l'homme n'a-t-il pas reçu de Dieu tout ce qu'il tient de la nature?

(1 De prædest. sanct. c. 7, à la fin. De vocat. Gent. l. 2, c. 17. — (2 Joan. c. 1, ℣. 9. — (3 Rom. c. 5, ℣. 15. — (4 Lettre à M. de Beaumont, note, p. 22. — (5 Ibid.

2.° Il y a de la témérité à regarder comme *inutile* et arbitraire la loi que Dieu avoit imposée à Adam : celui-ci devoit sans doute l'obéissance à son créateur ; il falloit donc un précepte positif pour mettre cette obéissance à l'épreuve. Y en avoit-il un plus simple que de défendre à l'homme placé dans un jardin, de toucher à un fruit particulier ? L'auteur même d'Emile observe ailleurs, que le but du précepte intimé à Adam étoit de donner d'abord aux actions humaines une moralité qu'elles n'eussent de long-temps acquise [1].

L'amour de la liberté est naturel ; mais le degré de vivacité auquel nous le portons n'est pas nécessaire à notre conservation. Les anciens philosophes ont jugé que le combat continuel qui règne entre les passions et la raison, entre le devoir et l'amour de la liberté, n'étoit point conforme à l'ordre des choses, ni à la bonne constitution de l'homme. Un caractère heureux qui se porte au bien presque sans effort, n'est pas moins capable de se conserver, qu'un tempérament sujet à des passions violentes.

Cinquième objection. L'ordre enfreint par Adam, paroît moins une véritable défense qu'un avis paternel ; c'est un avertissement de s'abstenir d'un fruit qui donne la mort.

Réponse. Vaine imagination ; les termes de la défense et ceux de la condamnation sont clairs et précis, et la peine qui s'est ensuivie en fixe le vrai sens. Par quelle raison dira-t-on que le fruit défendu étoit mortel ? Adam et Ève ne sont point morts sur-le-champ pour en avoir mangé.

Sixième objection. A considérer dans toutes ses circonstances le péché d'Adam, l'on n'y peut trouver qu'une faute des plus légères : cependant, quelle effroyable punition ! être condamné lui et

(1 Disc. sur l'inégalité, note 7, p. 469.

toute sa race à la mort en ce monde, et à passer l'éternité dans l'autre, dévoré des feux de l'enfer [1].

Réponse. Rien ne nous oblige à croire que toute la race d'Adam ait été condamnée, pour le péché originel, aux feux de l'enfer; l'écriture ne le dit point, et S. Augustin n'a pas osé le décider.

Nous sommes très-peu en état de peser toutes les circonstances du péché d'Adam; il faudroit estimer l'importance et les motifs de la loi, la puissance des secours accordés pour l'accomplir, le degré de connoissance qu'en avoit Adam, la force ou la foiblesse de la tentation, etc. Dieu seul peut en juger. Nous devons donc nous en tenir à la révélation, qui, par la rigueur de la peine, nous donne lieu de conclure la griéveté de la faute : toute autre spéculation est frivole et téméraire.

§ VIII.

Il seroit inutile d'examiner si la malédiction que Dieu prononça contre le serpent, renferme une promesse positive et une prophétie claire de la venue du rédempteur; nous convenons qu'à peser simplement les termes, le sens peut paroître douteux. Mais en comparant le texte avec le langage des siècles suivans, avec les promesses faites à Abraham et à Isaac, avec la prophétie de Jacob, avec les oracles des prophètes postérieurs, avec la croyance constante des Juifs, avec l'événement, ces divers objets se prêtent une lumière et une force mutuelle, forment un ensemble dont il est impossible de ne pas être frappé. Nous le verrons dans la seconde partie de cet ouvrage.

Ainsi selon le témoignage de nos livres saints,

(1 Lettre à M. de Beaumont, note, p. 23.

Dieu s'est souvenu de sa miséricorde au moment même qu'il a été offensé ; et l'espérance d'une rédemption future a toujours fait partie de la vraie religion.

Mais d'où peut être venue aux hommes la croyance que Dieu consent à pardonner les offenses commises contre sa majesté suprême, pendant qu'ils ne se sont jamais crus obligés à pardonner les torts de leurs semblables? Voilà néanmoins deux faits constans. Chez toutes les nations, depuis le commencement du monde, l'on a été persuadé que Dieu est porté à la clémence : sur cette croyance est fondé l'usage universel des expiations, des pratiques de pénitence, des sacrifices pour le péché. D'autre part, les philosophes ont cru la vengeance permise [1]. Il a fallu la révélation chrétienne pour nous faire une loi du pardon et de l'amour des ennemis.

Les hommes ont-ils pu présumer que la divinité étoit moins jalouse de ses droits qu'ils ne le sont des leurs; qu'une vertu à laquelle l'humanité a tant de peine à se résoudre, étoit un apanage de la divinité?

A moins d'avoir recours à la révélation primitive, par laquelle Dieu a fait connoître aux hommes qu'il se laissoit désarmer par le repentir des coupables, ce phénomène nous paroît incompréhensible.

Ce n'est pas sans raison que Dieu a laissé subsister les monumens et les effets du péché de notre premier père. Indépendamment des motifs supérieurs que peut avoir eus la sagesse éternelle, l'événement fait voir que la principale source des égaremens de l'homme a été une folle confiance aux lumières de la raison. Dieu devoit donc con-

(1 *Ne cui quis noceat, nisi lacessitus in injuriâ.* Cic. de off. l. 1, n.° 7, et l. 3, n.° 19.

fondre cette témérité dès le commencement du monde, par le mystère même de sa conduite, forcer les hommes à croire un dogme qui les atterre et humilie leur orgueil. Mais en quel sens nommera-t-on *religion naturelle* la croyance qu'Adam a transmise à ses enfans, de son péché et de sa peine, dont il a été lui-même la preuve vivante pendant neuf siècles entiers? Ce fait éclatant, dont la certitude est incontestable, est un événement devant lequel la raison est forcée de s'anéantir.

CHAPITRE HUITIÈME.

DES FONDEMENS DE LA MORALE OU DE LA LOI NATURELLE.

§ I.

Il n'y auroit pas lieu de prendre un si vif intérêt pour la religion, si sa morale ne servoit à nous rendre meilleurs; mais comme toute morale qui ne porte point sur la croyance d'un Dieu législateur, est fausse, caduque, pernicieuse, l'irréligion mérite la haine et le mépris qu'elle a excités dans tous les temps. La dispute que nous avons sur ce point avec les incrédules, est une des plus importantes.

L'homme né sensible, intelligent et libre, n'agit point sans motifs; s'il étoit toujours emporté par une impulsion aveugle et nécessaire, ses actions ne seroient point susceptibles de moralité; nous l'avons prouvé ailleurs. La société lui est nécessaire pour son bien-être; et la société ne peut subsister, à moins que les membres ne s'aident et ne se ménagent les uns les autres. Mais l'intérêt particulier de chacun se trouve opposé à l'intérêt général; ce qui est utile à moi seul causeroit souvent du dommage à mes associés : il s'agit de savoir si mon intérêt doit céder au leur, et pour quelle raison; quelle est la loi qui m'oblige de renoncer à mon bien-être lorsqu'il produiroit le mal d'autrui; d'où vient cette loi, et quel en est le fonde-

ment ? Sur cette question, les philosophes n'ont jamais été d'accord.

Selon les pyrrhoniens, la différence entre le bien et le mal moral, entre le vice et la vertu, est une affaire de convention. Rien n'est bien ou mal moralement par sa nature, indépendamment du contrat que les hommes ont fait entr'eux pour se réunir en société ; s'ils étoient demeurés dans l'état sauvage, qui est l'état de nature, il n'y auroit point d'autre droit que la force : mais il a fallu renoncer à ce droit pour un plus grand bien. Par les lois qu'ils ont faites pour le maintien de la société, ils ont distingué ce qui est juste ou injuste, vice ou vertu ; sans ces lois, toutes les actions seroient indifférentes.

Selon les matérialistes, la loi qui m'oblige à faire du bien aux autres, et à ne leur faire aucun mal, est mon intérêt même ; et cet intérêt fondé sur la sensibilité physique, est antérieur à toute convention. En réfléchissant sur les effets de ma conduite, je conçois que telle action qui me causeroit un bien présent, me produiroit du mal à l'avenir ; qu'en préférant ma satisfaction actuelle à celle des autres, je m'attirerois leur haine, leur ressentiment, leur mépris. Mon intérêt bien entendu doit m'engager à faire le contraire, à procurer leur bonheur, afin de gagner leur estime, leur affection, leurs services. Le devoir ou l'obligation morale est donc une affaire de calcul : je fais un acte de vertu en procurant le bien des autres, parce qu'il m'en reviendra plus d'avantages que si je cherchois mon propre bien pour le moment. Le plus grand bien futur doit l'emporter sur l'intérêt présent : un être sensible est nécessairement déterminé à préférer son plus grand bien.

Ces deux systèmes rentrent évidemment l'un

dans l'autre, et ne diffèrent que par l'expression. Le seul motif qui ait engagé les hommes à former société, est leur intérêt; la seule raison qui les oblige à garder leurs conventions, est encore leur intérêt. Des conventions, des lois, des peines, etc. ne peuvent être justes, qu'autant qu'elles sont conformes à l'intérêt général; si elles y étoient contraires, elles seroient nulles de plein droit; personne ne seroit obligé de s'y conformer.

Selon les stoïciens, suivis par plusieurs moralistes modernes, le fondement de nos devoirs, ou la loi naturelle, est le *dictamen* de la conscience, que nous nommons le *sentiment moral :* il nous fait sentir la différence qu'il y a entre le bien physique et le bien moral, entre le vice et la vertu : s'il nous arrive de procurer le bien des autres par préférence à notre propre bien, la conscience applaudit et nous récompense par une secrette satisfaction; si nous faisons le contraire, elle nous le reproche et nous condamne : elle fait donc en nous les fonctions de législateur, de juge et de vengeur; nous ne pouvons lui résister impunément.

Nous avons à démontrer qu'aucune de ces opinions philosophiques ne suffit pour fonder la morale. Le *devoir* ou l'obligation proprement dite, est l'effet d'une *loi;* une loi est la volonté d'un supérieur intimée à des êtres intelligens; elle n'auroit aucune force, si elle n'étoit revêtue d'une sanction, si elle ne proposoit des peines et des récompenses. La loi naturelle est donc la volonté de Dieu, qui, en créant l'homme, l'a destiné à la société, lui a imposé des devoirs relatifs à ses besoins et à ses facultés, et qui les lui intime par la raison, par le sentiment moral, par la conscience : cette voix de la nature est celle de Dieu

même ; quiconque y résiste se rend coupable. Les motifs qui engagent l'homme à obéir, sont l'estime et l'amour de ses semblables, la paix de la conscience, la crainte des peines, et l'espérance des récompenses que Dieu réserve après cette vie.

Avant d'en venir aux preuves de cette vérité, que S. Augustin a soutenue contre les manichéens [1], il y a plusieurs réflexions à faire.

§ II.

Nous naissons avec deux penchans contraires, qu'il est essentiel de distingueur : l'homme s'aime lui-même, craint la douleur et la mort, désire sa conservation et son bien-être : par cette inclination nonmée *sensibilité physique*, qui se manifeste dès sa naissance, il est excité à rapporter tout à soi, à ses besoins, à ses plaisirs. Comme ce désir est à peu près égal dans tous les hommes, il tend évidemment à les désunir, à les mettre dans un état de guerre. Nous avons besoin de réflexion pour comprendre qu'en suivant ce penchant aveugle, nous ferions de nos semblables autant d'ennemis ; que, loin de procurer efficacement notre bien, nous nous exposerions à des maux inévitables.

D'autre côté, si en procurant notre bien, nous faisons aussi celui de nos semblables, nous sommes doublement satisfaits, leur bonheur semble ajouter au nôtre. Sommes-nous assez généreux pour renoncer à nos intérêts en leur faveur, pour les rendre heureux à nos dépens? Nous nous savons bon gré de ce sacrifice, nous le regardons comme un acte de vertu : si au contraire il nous arrive de faire notre bien aux dépens des autres et en leur

(1 De lib. arb. l. 1, c. 6, n.° 15 : contrà Faustum, l. 22, c. 27.

causant de la peine, une voix intérieure nous avertit que nous faisons mal. La vue d'un homme affligé ou souffrant nous afflige, sa douleur semble passer dans nous-mêmes, nous répandons des larmes avec lui [1]. Un trait de clémence, de justice, de générosité, de reconnoissance, qui s'est passé il y a plusieurs siècles, nous inspire de l'admiration et de l'amour; un acte de méchanceté, de perfidie, de cruauté, d'ingratitude, excite en nous un frémissement involontaire. Ce penchant, bien différent du premier, nous rapproche des autres hommes, sert de contrepoids à l'intérêt personnel, et souvent l'emporte sur lui. C'est ce que l'on nomme *sentiment moral;* il renferme la pitié, la bienveillance, la reconnoissance, la justice.

Voilà deux espèces de lois évidemment opposées, l'une dictée par l'amour propre, l'autre intimée par la conscience; l'une a pour objet le bien physique et personnel, l'autre le bien moral et l'utilité de tous; l'une divise les hommes, l'autre les réunit : il n'est pas possible de les confondre, ni de les faire partir du même principe. La sensibilité physique agit déjà dans la première enfance de l'homme, comme il nous paroît qu'elle agit dans les animaux; le sentiment moral se développe plus tard, et suit les progrès de la raison.

On nous trompe quand on dit que toutes nos qualités intellectuelles et morales, découlent de la sensibilité physique [2]. Plus la sensibilité physique, l'amour propre, l'intérêt personnel, sont vifs et dominans dans un homme, moins il est sensible à

(1 . . . . . Mollissima corda
Humano generi dare se natura fatetur,
Quæ lacrymas dedit : hæc nostri pars optima sensûs.
JUVEN., *Sat.* 15.

(2 Syst. de la nat. tome I, c. 9, p. 127. De l'esprit, 1 disc. c. 1.

l'intérêt général : il est donc absurde de fonder la vertu ou l'amour du bien général sur l'intérêt personnel seul.

§ III.

En second lieu, nous ne pouvons faire violence au sentiment physique, sans éprouver de la douleur; nous ne pouvons résister à l'instinct moral, sans éprouver la honte et les remords : ces deux sensations sont différentes. Un homme peut sans honte et sans remords se roidir contre la sensibilité physique, s'armer de fermeté contre des tourmens injustes et inévitables, oublier l'ingratitude et la cruauté d'un ennemi; c'est un trait de grandeur d'âme. Celui qui essaieroit d'étouffer le sentiment moral, seroit un monstre. Il est donc faux que l'amour de la vertu et la haine du vice découlent du même principe qui nous fait rechercher le plaisir et fuir la douleur.

Si j'ai fait un acte de justice, de clémence ou d'humanité, je ne puis m'en repentir, quand même je serois payé d'ingratitude, quand par-là j'aurois encouru le mépris et la haine publique. Toute la terre rassemblée conspireroit vainement à me condamner; ma conscience calme et tranquille m'absoudroit et réclameroit contre la prévention. Je n'ai pas besoin d'attendre les effets qui résulteront de ma conduite, pour savoir si j'ai fait de bonnes ou de mauvaises actions.

La passion ou l'intérêt qui nous a fait commettre une injustice, peut en étouffer le remords pendant quelques momens : mais que l'on nous prenne pour juges de la même action commise par un inconnu, le sentiment moral reprend ses droits; nous n'hésitons pas de condamner cet homme injuste, de

prononcer contre nous-mêmes en décidant contre lui : il en est de même d'un procédé cruel, perfide, ingrat, etc.

On ne se porte au crime que quand il paroît utile [1]; et alors même la conscience le réprouve encore, elle condamne la sensibilité physique qui l'a fait commettre. La vertu plaît, indépendamment des fruits qui en résultent; jamais elle ne paroît plus héroïque que quand elle fait le malheur d'un homme de bien. Phocion marchant au supplice, et ordonnant à ses enfans d'oublier le crime de son ingrate patrie, nous inspire de la vénération; l'humanité paroît anoblie par ce trait de générosité. Est-ce l'intérêt qui faisoit agir cette grande âme, et qui remue la nôtre? On ne nous le persuadera jamais.

Il y a donc en nous une autre règle pour juger nos actions et celles d'autrui : l'amour-propre qui rapporte tout à nous-mêmes, ne peut être confondu avec l'amour de l'ordre qui nous parle en faveur du bien public; lorsqu'ils se trouvent en concurrence, ce qui arrive souvent, la raison de préférer le second au premier ne peut être tirée de la sensibilité physique; puisqu'alors il faut lui faire violence. De l'aveu de nos adversaires, souvent une conduite honnête devient un obstable invincible au bonheur que mon cœur ne cesse de chercher [2]. D'où vient la loi qui m'oblige alors de préférer l'honnête à l'utile? Où est l'intérêt de sacrifier mon intérêt, le penchant à réprimer mon penchant, le devoir de renoncer au bonheur? Voilà sur quoi les incrédules ne sont pas encore venus à bout de nous satisfaire.

(1 *Nemo gratuito malus*, Salluste. — (2 Syst. de la nat. tome II, c. 9, p. 279.

§ IV.

En troisième lieu, si nous remontons au principe, Dieu créateur de l'homme est aussi l'auteur de ses penchans divers et de la raison qui sert à les modérer : c'est lui sans doute qui nous a donné la sensibilité physique, l'instinct machinal plus sûr que la raison, qui nous fait sentir nos besoins et nous porte à les satisfaire. Où en serions-nous, si nous étions obligés de réfléchir et de raisonner pour savoir si nous devons manger ou boire, marcher ou dormir, nous exposer à tel degré de chaleur ou de froidure, nous détourner lorsqu'une pierre est prête à tomber sur nous? Le sentiment physique et indélibéré prévient toute réflexion, et la sûreté avec laquelle il nous conduit, est un des plus grands bienfaits de la providence. « Il y a « long-temps que le genre humain ne seroit plus, « si sa conservation n'eût dépendu que des rai- « sonnemens de ceux qui le composent [1].

Il en est de même du sentiment moral; il éclate sans consulter la raison, et souvent malgré nous. Lorsque le cri d'une personne qui souffre vient frapper mon oreille, j'accours sans réflexion; un homme qui marche à côté de moi fait-il un faux pas ? j'étends le bras aussi promptement pour le soutenir, que je ferois pour m'empêcher de tomber moi-même. Si je vois de loin un brutal maltraiter une personne foible et sans défense, une indignation subite me saisit, je voudrois être à portée de réprimer cette violence. Lorsque je lis un trait de magnanimité, de fidélité, de reconnoissance héroïque, mon âme s'épanouit et paie sans réflexion le tribut d'admiration dû à la vertu.

(1 Disc. sur l'inégalité, p. 388.

S. Augustin a très-bien développé cette affection de la nature humaine [1].

Le sentiment moral dans une âme bien née, est donc aussi prompt, aussi vif, aussi indélibéré que le sentiment physique. Puisque celui-ci peut nous porter au mal, l'autre est évidemment destiné à lui servir de contrepoids, à prévenir les excès dans lesquels un amour propre mal réglé peut nous faire tomber. Lorsque nous avons cédé à ce dernier, la conscience réclame, et, par un remords importun, nous punit de notre foiblesse : si au contraire nous avons obéi au sentiment moral, quelque désavantage qu'il nous en arrive, nous nous consolons par la satisfaction d'avoir fait notre devoir.

Dans une âme bien née, disons-nous, ce sentiment est aussi vif que le sentiment physique; mais chez la plupart des hommes le premier est affoibli par la stupidité naturelle, par des passions violentes, par de mauvaises habitudes, etc.; voilà pourquoi il ne suffit point seul pour diriger les hommes. Puisque la sensibilité physique est susceptible de plus et de moins dans les divers individus, il n'est pas étonnant que le sens moral soit sujet aux mêmes variétés. De même que l'habitude de se livrer aux passions les fortifie et augmente leur empire, ainsi l'habitude de pratiquer la vertu augmente en nous le goût du bien moral, et affoiblit d'autant les inclinations opposées.

§ V.

4.° Il y a encore entre ces deux ressorts de nos actions une autre différence essentielle. Les goûts, les penchans, les affections qui naissent de la sensibilité physique, ne sont pas les mêmes dans tous les hommes; l'un est passionné pour la gloire,

(1 De civ. Dei, l. 11, c. 27.

l'autre pour les richesses; celui-ci aime le plaisir des sens, celui-là l'autorité; tel veut briller par des qualités solides, tel autre par des talens frivoles, etc. Le sentiment moral au contraire se porte vers les mêmes objets dans tous les hommes, quoique dans un degré différent. Il n'est personne qui n'applaudisse à la bonne foi, à la reconnoissance, à la compassion, à l'équité, à la générosité, lors même qu'il n'a pas le courage de les pratiquer; personne qui ne déteste l'ingratitude, la perfidie, la fourberie, la cruauté. Ce concert de l'humanité n'a donc point sa source dans la sensibilité physique; il est l'ouvrage d'un sens plus uniforme et plus exquis : c'est un trait de divinité que le créateur a imprimé à son image.

5.° Enfin, c'est la sensibilité physique et l'intérêt mal entendu qui dépravent le sentiment moral : de-là sont nés les usages abominables qui se sont introduits chez les peuples barbares, et dont souvent les nations civilisées n'ont pas été exemptes : nous le verrons dans l'article II de ce chapitre.

Par la sensibilité physique, Dieu a pourvu à notre conservation personnelle; par l'instinct moral, il veille aux intérêts de la société. Nous n'avons donc pas besoin de sortir de nous-mêmes pour connoître la loi divine naturelle; Dieu nous la montre dans notre propre cœur; sa main paternelle l'y a gravée en caractères ineffaçables. Si nous jouissions encore de l'innocence originelle, si les passions étoient moins vives et la raison plus éclairée, le langage de la conscience n'auroit jamais besoin de correcteur, ni d'interprète; l'homme, toujours d'accord avec lui-même, obéiroit à cette voix naturelle sans répugnance et sans effort.

Pourquoi, dit Tertullien, chercher la loi de Dieu? N'avez-vous pas celle qui est connue à tout le monde, et qui est gravée sur les tables de la nature [1]? S. Paul dit de même, que les nations qui n'ont point de loi (écrite) sont à elles-mêmes leur propre loi, et lisent les devoirs de la loi gravés au fond de leur cœur [2].

Dire que nos devoirs nous sont intimés par la raison, par la nature, par la conscience, par l'instinct moral, c'est la même chose : il seroit inutile de faire une distinction subtile entre ces termes divers. Mais les leçons de la raison et de la conscience n'ont point par elles-mêmes force de *loi*; elles ne nous imposent une *obligation* rigoureuse, qu'autant qu'elles sont les interprètes de la volonté divine : c'est cette volonté souveraine de punir le vice et de récompenser la vertu, qui est la loi originale et primitive, la vraie et unique source de nos *devoirs*.

Lorsque cette vérité sera bien établie, les divers systèmes des philosophes seront aisés à renverser : nous exposerons dans le premier article de ce chapitre, les preuves de la loi naturelle; dans le second nous réfuterons le sentiment des pyrrhoniens; dans le troisième, celui des matérialistes; dans le quatrième, celui des stoïciens.

(1 *De coronâ Militis.* — (2 Rom. c. 2, ỳ. 14.

ARTICLE I.

LA MORALE OU LA LOI NATURELLE EST FONDÉE SUR LA VOLONTÉ DE DIEU, LÉGISLATEUR DU GENRE HUMAIN.

§ I.

Il n'est que trop certain par l'expérience, que l'homme est libre de résister à la raison et à la voix de sa conscience; que souvent il néglige le bien qu'il approuve, et fait le mal en se condamnant lui-même. Cette opposition constante entre la loi qui commande et les passions qui se révoltent, est la source de tous les crimes et de tous les désordres qui troublent la société. Est-il probable que Dieu, qui nous a donné l'instinct moral pour nous conduire, ne lui ait fourni aucun appui contre la tyrannie des passions, n'ait ajouté aucune sanction à la loi que la conscience nous intime? La présomption, fondée sur la sagesse divine, est déjà pour le sentiment contraire; mais nous avons d'ailleurs des preuves positives.

1.° La révélation primitive nous apprend que, dès la création, Dieu s'est fait connoître aux hommes comme législateur, comme vengeur du crime et rémunérateur de la vertu. La loi imposée à Adam, et la punition de sa désobéissance, nous montrent le premier acte que Dieu a fait de cette autorité souveraine. Lorsque Caïn se fut rendu coupable du meurtre de son frère, Dieu lui adressa ces paroles terribles : « La voix du sang de ton

« frère s'élève jusqu'à moi du sein de la terre, et « crie vengeance contre toi; tu seras maudit, « errant et vagabond sur cette terre que tu as « souillée par le sang [1]. » Mais cette vengeance ne s'exerce pas toujours ici-bas; souvent le crime y demeure impuni, pendant que la vertu y est méconnue et affligée par les méchans; telle fut celle d'Abel mis à mort injustement. Il y a donc une autre vie, dans laquelle Dieu accomplit ses menaces et ses promesses. Après le déluge, Dieu intima de nouveau les principaux préceptes de la morale à Noë et à ses enfans [2].

On ne trouveroit peut-être pas sur la terre une seule nation qui ait adoré un dieu sans lui attribuer la providence et l'inspection sur les actions des hommes. Tous les peuples ont cru que la divinité imposoit des lois, récompensoit les bons, punissoit les méchans; tous, lorsqu'ils se sentoient coupables, ont espéré de fléchir sa justice par des expiations, par des offrandes, par des marques de repentir. Que cette persuasion soit venue d'un instinct machinal, ou d'un raisonnement simple, ou d'une tradition primitive, cela est égal; aucune de ces trois causes n'a pu produire une erreur générale et uniforme. Si jamais la nature entière a parlé, c'est sur cette importante vérité.

§ II.

2.° Les anciens philosophes avoient conservé un souvenir confus d'une législation primitive et divine; ils étoient persuadés que la force des lois ne pouvoit venir que de Dieu.

« Tous les sages ont pensé, dit Cicéron, que la « loi n'est point une invention des hommes, ni

(1 Gen. c. 4, ℣. 10. — (2 Ibid. c. 9.

« une convention des peuples, mais la raison « éternelle ou la sagesse suprême qui régit l'uni- « vers; que cette loi primitive, à laquelle toutes « les autres doivent remonter, est l'intelligence « divine, qui commande le bien et défend le mal : « de-là sont émanées les lois que Dieu a données « aux hommes.... Les lois humaines ne peuvent « avoir par elles-mêmes la force de nous porter à « la vertu et de nous détourner du vice; ce pouvoir « est plus ancien que les nations et les empires; il « est coéternel au maître souverain qui gouverne « le ciel et la terre. En effet, Dieu est essentielle- « ment intelligent et sage; il n'appartient qu'à « cette perfection infinie de distinguer ce qui est « bien ou mal.... Quoique sous le règne de Tarquin « il n'y eût encore à Rome aucune loi qui défendît « le viol, son fils n'en pécha pas moins contre la « loi éternelle, en faisant violence à Lucrèce. Il « fut rebelle à la droite raison et à la voix de la « nature, qui inspirent l'horreur du vice et l'amour « de la vertu; loi qui n'a point commencé lorsqu'on « l'a écrite, mais qui est aussi ancienne que l'in- « telligence divine. La vraie loi, la loi primitive, « source de toutes les autres, est donc la raison « même du Dieu souverain [1]. »

Sophocle, dans Œdipe, s'exprime à peu près de même. Notre loi est Dieu, disoit Théophraste [2].

« La vraie loi, dit encore Cicéron, est la droite « raison et la voix de la nature commune à tous « les hommes; loi immuable et éternelle, qui nous « prescrit nos devoirs et nous défend l'injustice, « qui a peu d'empire sur les méchans, mais qui « subjugue et gouverne les gens de bien. On ne « peut y déroger, ni l'abroger, ni lui opposer une

(1 De legib. l. 2, n.° 14 et suiv. Plato de legib. l. 4; in criticâ et polit. — (2 L. de mundo, c. 6, inter op. Aristot.

« loi contraire ; le peuple ni les magistrats ne « peuvent nous y soustraire. Elle n'a pas besoin « d'autre organe ni d'autre interprète que de nous-« mêmes. Elle n'est point telle à Rome, autre dans « Athènes ; telle aujourd'hui, différente dans un « autre temps ; chez tous les peuples, dans tous « les siècles, elle est une, éternelle, immuable : « par elle Dieu enseigne et gouverne souveraine-« ment tous les hommes ; lui seul en est l'auteur, « l'arbître, le vengeur. Quiconque ne la suit point, « est contraire à soi-même et rebelle à la nature ; « il trouve dans son propre cœur le châtiment de « son crime, quand il échapperoit à toutes les « peines que peuvent infliger les hommes [1]. »

Aussi les anciens législateurs, pour rendre leurs lois respectables, publièrent qu'ils les avoient reçues par révélation. Confucius même déclaroit qu'il ne tenoit point la morale de son propre fond, mais des anciens sages de sa nation [2] ; c'en étoit assez pour imprimer à la morale un caractère sacré chez un peuple respectueux jusqu'à l'idolâtrie envers ses ancêtres. Les disciples de Pythagore, dont plusieurs furent législateurs, fondoient les devoirs de l'homme sur la volonté de Dieu [3]. Cette théorie trop simple déplut à leurs successeurs; ils voulurent subtiliser sur les fondemens de la morale ; en la séparant de la religion, ils les détruisirent l'une et l'autre.

§ III.

3.° Après cette révolution même, plusieurs sentirent encore la foiblesse d'une morale indépendante de la croyance d'un Dieu. Chrysippe,

(1 Dans Lactance, l. 6, c. 8. — (2 Histoire de la Chine, par Navarrette. — (3 Ocellus Lucanus, c. 4.

entraîné par la force de l'évidence, fut réduit, contre tous les principes du portique, à reconnoître que le seul et vrai fondement de la morale étoit la volonté divine [1]. Cicéron, après avoir essayé d'abord d'établir la morale selon la méthode des stoïciens, est obligé d'avouer qu'elle ne peut pas tenir contre les argumens des sceptiques [2].

En effet, si Dieu n'est pas notre législateur, s'il ne nous commande rien, aucun homme n'a droit de nous imposer des lois; il n'y a plus de loi dans l'univers que celle du plus fort : l'obligation morale n'est que l'impuissance de résister à celui qui veut gêner notre liberté.

4.° En traitant de la providence divine, nous avons fait voir qu'elle n'est pas moins nécessaire pour maintenir l'ordre moral entre les créatures intelligentes, que pour conserver l'ordre physique de l'univers. De même que celui-ci est fondé sur des lois proportionnées à la nature des êtres inanimés, ainsi l'ordre moral doit porter sur des lois conformes à la nature des êtres intelligens et libres. Or, il est de leur nature d'agir, non machinalement, mais par des motifs; ces motifs ne peuvent être autre chose que des désirs et des craintes, des récompenses et des peines : donc Dieu, qui agit conséquemment et avec sagesse, leur en a proposé; et puisqu'elles n'ont pas toujours lieu en ce monde, il les réserve pour une autre vie.

Malgré la croyance de cette vérité, les passions l'emportent encore souvent sur l'amour de l'ordre et sur la voix de la conscience : que seroit-ce si l'on étoit persuadé que cette vie est la fin de toutes choses? Les remords ne seroient qu'un préjugé d'enfant, comme quelques matérialistes l'ont avoué [3].

(1 Plutarq. contrad. des Stoïciens, n.° 7 et 8. — (2 De leg. l. 1. Bayle, dict. crit *Carnéade*, H. — (3 Disc. sur le bonheur.

Si Dieu se bornoit à montrer aux hommes ce qu'il est bon et louable de faire, il donneroit des leçons, mais il n'imposeroit pas des lois; il instruiroit l'homme, mais il ne le gouverneroit pas : convient-il à la justice et à la sainteté divine de rendre semblable la destinée des bons et des méchans? Les incrédules ont si bien senti l'absurdité de cette hypothèse, qu'ils ont commencé par nier la divinité et sa providence, avant de construire une morale dans laquelle elle n'entre pour rien.

§ IV.

5.° Quoique tous les hommes aient une conscience qui distingue le vice de la vertu, un amour-propre qui leur fait rechercher l'estime et l'amitié de leurs semblables, les fondateurs des sociétés ont compris qu'il falloit encore des peines et des récompenses, des honneurs et des supplices, des roues, des gibets pour réprimer les passions; tous en ont établi. Croirons-nous que Dieu a donné moins de force à ses lois qu'ils n'en ont donné aux leurs?

Selon l'aveu des incrédules, le commun des hommes est trop corrompu et trop insensé pour n'avoir pas besoin d'être conduit par de puissans motifs de crainte et d'espérance; c'est ce qui a donné naissance aux lois civiles et à leur sanction. Mais, disent-ils, comme les lois humaines ne peuvent punir ni les actions secrètes, ni les criminels trop puissans, il a fallu imaginer un tribunal plus redoutable après la mort, où tout sera jugé, puni ou récompensé : cette opinion est le plus ferme fondement des sociétés [1].

S'il l'a fallu, donc Dieu l'a fait; c'est lui qui a

(1 V. ci-dessus, tome I, c. 2, art. 2, § 7 et 8.

tracé le plan ; les sages n'ont fait que le suivre, autant que leur foiblesse a pu le permettre.

6.° La réfutation des divers systèmes de morale imaginés par les incrédules, nous fournira une sixième preuve de la solidité du nôtre. Selon nous, c'est Dieu qui, en créant l'homme, l'a destiné à la société ; il le lui a fait sentir par les besoins qu'il lui fait éprouver, et par le sentiment moral. En consultant son propre cœur, l'homme peut connoître ses devoirs envers Dieu, envers ses semblables, envers soi-même. Pour prévenir ses erreurs, Dieu lui a encore révélé ses obligations dès le commencement du monde. Avec un peu de réflexion, l'homme doit comprendre que son bonheur, pour cette vie et pour l'autre, dépend de son obéissance à la loi de Dieu. Il est donc engagé à la vertu par les motifs du bien-être présent, du repos de sa conscience, des récompenses et des peines éternelles ; un de ces motifs ne déroge point à l'autre. Nos adversaires soutiennent que, dans ce système, nous oublions les intérêts de ce monde pour ne nous occuper que de ceux de l'autre vie ; cela est évidemment faux : mais il faut répondre à leurs objections.

§ V.

Première objection. La morale doit être fondée sur la nature de l'homme, sur les rapports nécessaires qu'il a avec ses semblables, telle est la seule base qui soit sûre et connue. En l'appuyant sur la volonté de Dieu, on ne lui donne qu'une base idéale : comment connoître les volontés d'un être incompréhensible? La morale religieuse contredit la nature ; elle nous prescrit d'étouffer nos penchans et de renoncer au désir de la félicité ; elle

veut que nous soyons insensibles, ennemis de nous-mêmes et de nos semblables ; que nous refusions tout plaisir et tout ce qui peut faire notre bonheur [1]. La première réforme à faire pour créer une bonne morale, est de commencer par détruire presque toutes les religions [2].

Réponse. En appuyant la morale sur la volonté de Dieu, ne la fondons-nous pas sur la nature même de l'homme? C'est Dieu qui a créé l'homme tel qu'il est; il a donc déclaré sa volonté par la nature même qu'il a donnée à l'homme. Les devoirs qu'il lui impose sont des conséquences naturelles et nécessaires des besoins, des facultés, des penchans qui constituent la nature de l'homme; il lui intime ces devoirs par la raison, par le sentiment moral, par la conscience, par la révélation : ces devoirs sont donc aussi immuables que la nature de Dieu et la nature de l'homme. Il seroit absurde que Dieu eût créé l'homme sociable, sans lui imposer des devoirs de société; qui lui eût accordé des bienfaits, sans lui prescrire la reconnoissance; qu'il lui fît aimer sa vie, sans lui ordonner de la conserver. Si l'homme étoit, par hasard, tel qu'il est, que s'en suivroit-il de sa nature? Rien.

Un Matérialiste même a dit : « Quel que soit « l'agent de qui l'on fait dépendre la nature, dès « qu'il aura fait l'homme ce qu'il est, dès qu'il « l'aura rendu sensible, amoureux de son être, « vivant en société, il lui faut une morale [3]. » Nous en convenons et nous concluons que Dieu la lui prescrit en effet.

Il n'est donc pas nécessaire de comprendre la nature de Dieu pour savoir quelles sont ses vo-

(1 Syst. de la nat. tome I, c. 16. Le bon sens, § 168. Syst. social, 1.e part. c. 5. — (2 De l'homme, tome I, p. 95. — (3 Syst. de nat. tome II, c. 9.

lontés à l'égard de l'homme, il suffit de concevoir que Dieu est incapable d'agir au hasard et de se contredire. Comme chez tous les peuples l'homme s'est méconnu lui-même en oubliant son créateur, il n'est pas étonnant qu'il ait très-mal lu les caractères gravés dans son cœur; il a été très-nécessaire que Dieu les lui fît lire au flambeau de la révélation.

La morale religieuse, loin de nous faire renoncer à la félicité, nous ordonne de la chercher dans la vertu; elle ne nous commande point de résister à nos penchans nécessaires, à nos besoins indispensables, mais de réprimer nos penchans excessifs et déréglés, parce qu'ils tendent à notre malheur, à notre destruction, au détriment de nos semblables. Selon les matérialistes mêmes : « Un athée « sent qu'il doit résister à l'impulsion, souvent « aveugle, de ses propres désirs, pour se concilier « la bienveillance des autres et se procurer un « bien-être durable [1]. » Si un athée le sent, un homme qui croit en Dieu ne le sent pas moins; et il sait encore qu'en se conciliant la bienveillance des autres, il obéit à Dieu et s'assure une récompense.

Puisque la *bonne morale* des athées ne peut être établie que sur la ruine de toutes les religions, ce phénomène n'arrivera pas sitôt; ils sont forcés de convenir que la religion est indestructible nous avons vu ailleurs les prodiges de leur bonne morale.

§ VI.

Deuxième objection. Il est impossible de fonder la morale sur de prétendus rapports moraux entre

(1 Syst. de la nat. tome II, c. 9, p. 273.

Dieu et nous ; il n'y a aucun rapport, aucune proportion entre un être infini et l'homme. Ces rapports supposent en Dieu des qualités morales, la bonté, la sagesse, la justice ; un pur esprit n'en est point susceptible. L'on suppose que Dieu peut démentir toutes ces qualités par sa conduite ; qu'il peut déroger à sa sagesse, en violant les lois de la nature qu'il a établies ; à sa bonté, en rendant malheureux une infinité d'êtres sensibles ; à sa justice, en laissant souffrir des créatures innocentes. Platon n'a donc avancé qu'une absurdité, lorsqu'il a dit que la perfection de la vertu consiste à ressembler à Dieu [1].

Réponse. Tout cela est faux. 1.° Si, par *proportion*, l'on entend égalité ou ressemblance de nature, en quoi peut-elle être nécessaire pour fonder les rapports moraux ? Dieu, quoiqu'infini, n'en est pas moins notre créateur, notre bienfaiteur, notre maître : donc il peut être aussi notre législateur, notre juge, notre rémunérateur.

2.° Si un pur esprit est incapable des qualités morales, est-ce la matière qui en est susceptible? On devroit rougir d'attribuer des qualités morales à un être purement passif, et de regarder un automate comme *un agent moral.*

3.° Nous ferons voir que Dieu ne déroge point à sa sagesse, mais qu'il la démontre en arrêtant, par miracle, le cours d'une loi de la nature. Par-là il fait sentir aux hommes qu'il est le maître des lois physiques de l'univers, et qu'il les a librement établies ; que le matérialisme est absurde : il réveille l'attention des hommes, peu touchés de l'ordre journalier de sa providence, et leur intime ainsi ses volontés.

(1 Syst. de la nat. tome II, c. 3, 8, 9. Le bon sens, § 5, 7, 60. Syst. social, 1.e part. c. 3.

En assujettissant à la douleur des êtres sensibles, il ne contredit point sa bonté; nous l'avons prouvé en traitant la question de l'origine du mal. Les athées conviennent que si l'homme n'est pas heureux en masse, il l'est en détail; que nous sommes injustes dans le calcul que nous faisons de nos biens et de nos maux [1] : donc ils justifient eux-mêmes la volonté de Dieu.

Il n'est point contraire à la justice que des créatures innocentes souffrent ici-bas, dès que Dieu promet un bonheur éternel pour prix des souffrances. A-t-on prouvé d'abord qu'il est ici-bas des âmes absolument innocentes exemptes de tout péché.

La maxime de Platon ne signifie point que nous pouvons ressembler parfaitement à Dieu, mais que nous devons imiter ses perfections autant que des êtres bornés en sont capables. Un roi juste, bon et et sage, peut être proposé pour modèle à ses sujets, quoique ses devoirs et les leurs soient fort différens.

§ VII.

Troisième objection. La morale doit être fondée sur des notions constantes et invariables; on ne peut donc l'appuyer sur l'idée de la divinité; cette idée varie selon les divers tempéramens des hommes : l'un se figure un Dieu terrible et méchant, l'autre un Dieu bon et porté à la clémence; tous deux abusent de ces notions; le premier pour se tourmenter lui-même et faire du mal aux autres, le second pour se permettre tout ce que ses passions lui suggèrent. Une morale religieuse doit donc varier selon les climats, selon les mœurs des

(1 Syst. de la nat. tome I, c. 16, p. 349, etc.

nations, selon le caractère de chaque particulier. L'idée de Dieu, livrée aux prêtres, devient, entre leurs mains, une arme redoutable, dont ils se servent au gré de leur intérêt [1]. Nous abrégeons une invective sur laquelle les incrédules s'entendent avec complaisance.

Réponse. Les philosophes n'ont jamais été d'accord sur la nature de l'homme, sur le vrai bonheur, sur les devoirs les plus palpables de la morale; et ils viennent nous parler de notions constantes et invariables.

De leur propre aveu, l'intérêt et les idées du bonheur varient selon le tempérament, les passions, la tournure d'esprit de chaque particulier; les biens et les maux de ce monde ne sont que dans l'opinion; il y a des hommes si mal constitués, qu'ils ne peuvent être heureux que par le crime, etc. [2]. Où est donc, dans leur système, la base inébranlable de la morale? Si les passions altèrent l'idée de l'intérêt et du bonheur, est-il étonnant qu'elles pervertissent aussi l'idée de la divinité, et qu'elles en abusent?

De-là même il s'ensuit que la religion et la morale n'ont point dû être livrées aux caprices et aux spéculations d'un être aussi variable, aussi foible, aussi insensé que l'homme. Dieu qui connoissoit le limon dont il l'a formé, a sagement révélé à nos premiers pères la religion et la morale; il a voulu en perpétuer d'abord la tradition par les leçons domestiques, et par les pratiques journalières du culte divin. Si les hommes, toujours indociles et méchans, se sont écartés de ce plan,

(1 Syst. de la nat. tome I, c. 9: tome II, c. 7 et 9. Le bon sens, § 159, 185, etc. Hist. des établissem. des Europ. t. VII, c. 14, p. 230. etc. — (2 Syst. de la nat. tome I, c. 9 et 15. De l'esprit, 4.e disc. c. 11.

c'est leur faute ; un père tendre et attentif n'est point responsable de la folie de ses enfans.

Dans ce plan sage, constamment suivi par la providence, depuis la création, la religion ni la morale ne sont point à la merci des prêtres ; ils sont obligés de s'en tenir à la tradition, et de la transmettre telle qu'ils l'ont reçue. Chez les différens peuples, elles n'ont point été altérées par l'infidélité des prêtres, mais par l'indocilité, les caprices, la stupidité, les passions des particuliers, et par les vaines spéculations des philosophes ; les prêtres n'ont fait que suivre le torrent des erreurs établies : nous l'avons vu en examinant les différentes religions.

§ VIII.

Quatrième objection. La morale religieuse est impuissante, puisqu'il y a un grand nombre de malfaiteurs parmi ses partisans ; on ne l'écoute que quand elle favorise les passions ; ceux qui ne craignent que Dieu ne sont arrêtés sur rien. Elle est pernicieuse en ce qu'elle offre aux malfaiteurs des expiations faciles ; quand l'homme a fait du mal à ses semblables, il en est quitte pour s'humilier devant Dieu. Elle est meurtrière, puisqu'elle rend légitimes et louables toutes les passions dont la religion recueille les fruits. C'est donc en vain que celle-ci se couvre du manteau de l'utilité publique et de l'alliance indissoluble qu'elle met entre elle et la morale, à laquelle elle ne cesse de faire la guerre la plus cruelle [1].

Réponse. Voyons si la morale des athées est plus puissante que la morale religieuse. Ils disent,

(1 Syst. de la nat. tome I, c. 16 : tome II, c. 8, 9, 12, 14. Le bon sens, § 165. Encyclop. art. *vingtième* ajouté.

que si un athée, entraîné par ses passions, paroît oublier ses principes, il ne s'ensuit pas qu'il n'en a point ou qu'ils sont faux; que *rien dans ce monde* ni dans l'autre ne peut contenir celui qu'une organisation malheureuse et de mauvais exemples invitent au crime, etc. [1]. Voilà donc, par le fait, la morale de l'athéisme aussi impuissante que la morale religieuse.

Par le principe, tout l'avantage est du côté de celle-ci. Elle porte l'homme à la vertu, et le détourne du vice par trois motifs : par le désir du bien-être, par le repos de la conscience, par la foi des peines et des récompenses futures. Les athées sapent les deux derniers, qui sont les plus forts et les plus solides; ils ne retiennent que le premier, qui, de leur aveu, est très-sujet à manquer.

Celui qui craint Dieu est-il dispensé de craindre les lois, les supplices, la honte et l'infamie? Il ne doit cesser de les redouter, que quand ils lui prescrivent ce que Dieu défend. Entendre autrement la morale religieuse, c'est la calomnier. Selon les athées mêmes, souvent un homme vertueux est forcé de renoncer aux avantages que des sociétés injustes accordent au crime [2].

Il est faux que quand un homme a fait du mal à ses semblables, il en soit quitte pour s'humilier devant Dieu. Il ne sera jamais quitte devant Dieu, à moins qu'il ne répare le mal qu'il a fait, si cela est possible; il n'est point quitte envers les hommes dont il a encouru la haine et le mépris; il ne l'est point envers sa conscience, qui lui reprochera ses crimes, tant qu'il ne les aura pas réparés. Telles sont les leçons de la morale religieuse, et les expiations qu'elle fournit. Mais nous supplions nos

(1 Syst. de la nat. tome I, c. 13 : tome II, c. 12. — (2 Ibid. tome I, c. 15, p. 318, 324.

adversaires de dire quelle ressource reste à un malfaiteur, dans leur système, sinon un aveugle désespoir.

Il est faux que la religion justifie ou approuve les passions dont elle recueille le fruit; elle condamne toutes les passions, même le faux zèle; elle proscrit tous les crimes, même colorés du prétexte de faire le bien. Jamais elle n'a recueilli le fruit d'aucun crime; cette manière de la servir ne lui a jamais fait que du mal. En récompense, la morale des athées canonise tous les crimes, dès qu'ils servent leur haine contre la religion; la calomnie, les invectives, le mensonge, la malignité, la jalousie, la vengeance; telles sont leurs armes ordinaires.

§ IX.

Cinquième objection. L'homme est malheureux et méchant : or, il n'est point tel par sa nature : donc c'est la religion et les autres institutions qui l'ont perverti [1].

Réponse. Qui accordera nos adversaires? « Il « n'est pas vrai, dit l'un d'entr'eux, que tous les « hommes soient nés bons.... c'est quelquefois le « shastesburiste le plus fripon, qui soutient le « plus vivement la bonté originelle des hom- « mes [2]. » Il dit ailleurs que l'homme n'est ni bon ni méchant par nature, mais soumis à son intérêt [3]. Il convient cependant qu'il y a des hommes assez malheureusement nés, pour ne pouvoir être heureux que par des actions qui les mènent à la grève [4]. Ces docteurs sublimes veulent

(1 Syst. de la nat. tome I, c. 9, p. 149. — (2 De l'homme, tome II, p. 14 et 15. — (3 De l'esprit, 2.e disc. c. 5 et 23. — (4 Ibid. 4.e disc. c. 11. Syst. de la nat. tome I, c. 9, p. 136.

fonder la morale sur la nature de l'homme, et ils ne savent pas encore si cette nature est bonne ou mauvaise : les uns soutiennent que c'est une brute ; les autres, qu'il a une âme raisonnable. Un système est fort avancé, lorsque la première pierre de l'édifice n'est pas encore posée.

L'homme a été malheureux et méchant plus ou moins, selon les circonstances. Il l'a été moins lorsqu'il a eu une religion vraie, une morale pure, des lois sages, des usages raisonnables : donc ce n'est ni la religion, ni les institutions qui le pervertissent. Il l'a été davantage, lorsqu'il a eu une religion et une morale fausses, des lois absurdes, des usages insensés : mais qui les lui a donnés? Lui-même en est l'auteur, et les institutions pernicieuses ont été l'ouvrage de sa perversité même : donc, s'il est juste de blâmer les mauvaises institutions, il est absurde de réprouver en général les liens qui enchaînent les passions.

Selon un matérialiste, les passions ne sont dangereuses que parce que nos institutions les tournent au mal [1].

Fausse maxime ; elle est réfutée par l'auteur même. « L'imagination, dit-il, quand elle s'égare, « produit le fanatisme, les terreurs religieuses, le « zèle inconsidéré, les frénésies, les grands cri- « mes [2]. L'imagination n'est réglée que lorsque « l'organisation est heureuse [3].... Il y a peu « d'hommes qui jouissent réellement de la raison; « la plupart, soit par le vice de l'organisation, « soit par d'autres causes, n'ont que des idées « fausses, etc. [4].

C'est avouer clairement, 1.° que la source première des erreurs humaines, des fausses institu-

(1 Syst. de la nat. tome I, p. 149, 155. — (2 Ibid. p. 129. — (3 Ibid. p. 130. — (4 Ibid p. 132.

tions, etc. est le défaut naturel du tempérament et de l'organisation : 2.° qu'il est peu d'hommes qui ne soient nés malheureux et méchans, puisqu'il y en a peu qui jouissent naturellement de la raison : 3.° que les passions nées de cette organisation vicieuse sont dangereuses par elles-mêmes, et indépendamment de toute institution : 4.° que fonder la morale sur la nature, sur l'intérêt, sur le sentiment, c'est lui donner pour base, dans la plupart des hommes, une organisation défectueuse, un tempérament vicié, une imagination déréglée, une raison aveugle, un cœur pervers; excellent appui pour la morale !

§ X.

Sixième objection. Dans le système d'une morale religieuse, les théologiens jusqu'ici n'ont su donner une définition vraie de la vertu. On dit sans cesse aux hommes de faire le bien, parce que Dieu le veut; jamais on ne leur a dit ce que c'est que bien faire; jamais on n'a pu leur apprendre ce que c'étoit que Dieu, ni ce qu'il vouloit que l'on fît [1].

Réponse. Dieu lui-même, dès la création, a dit aux hommes ce qu'il est, et ce qu'il veut qu'ils fassent; il leur a enseigné qu'il est leur créateur, leur maître, leur père et leur bienfaiteur, leur juge et leur rémunérateur. Il leur a fait connoître qu'ils lui doivent la reconnoissance et l'amour, la foi à sa parole, l'obéissance à ses lois, la confiance à ses promesses, la soumission à sa providence; que l'homme doit à soi-même de conserver sa vie, d'user avec modération des biens de ce monde, de réprimer les passions qui troublent sa raison et son

(1 Syst. de la nat. tome II, c. 9, note, page 274.

bonheur; qu'il doit à ses semblables, l'amour, les services, les bienfaits, la reconnoissance, la subordination, la sincérité, la fidélité, la justice. La *vertu* est l'accomplissement de ces devoirs différens : telle a été la croyance et la morale de nos premiers pères.

Les philosophes ont-ils mieux défini la vertu que les théologiens? C'est, disent-ils, ce qui est vraiment et constamment utile à l'homme vivant en société. 1.° Ils supposent que l'homme ne doit rien à Dieu ni à soi-même, que toute vertu regarde directement le prochain; c'est une erreur. 2.° Mourir pour sa patrie est sans doute un acte de vertu très-utile à la société; mais la question est de savoir en quel sens il est utile à celui qui fait ce sacrifice. 3.° Ils ne jugent d'une action que par ses effets, sans avoir égard à l'intention, à la volonté, à la liberté de celui qui la fait : autre erreur dont nous avons démontré l'absurdité. 4.° Ils n'ont pas seulement compris le sens du mot de *vertu*, qui signifie la *force* de l'âme : de quelle force avons-nous besoin pour céder à notre intérêt, au désir du bonheur, à la sensibilité physique? Ce n'est pas le cas de nous vanter leur merveilleuse définition.

§ XI.

Septième objection. L'obligation de pratiquer la vertu ne peut être fondée sur l'espérance des récompenses, ni sur la crainte des châtimens de l'autre vie : on pose pour principe que Dieu ne nous doit rien. S'il est juste, il ne peut nous punir de nos foiblesses; elles sont un apanage nécessaire de la nature qu'il nous a donnée [1].

(1 Syst. de la nat. tome II, c. 3, 7, 10. Le bon sens, § 30, 86, etc.

Réponse. Nous avons déjà remarqué ailleurs la contradiction de nos adversaires ; ils soutiennent que Dieu ne peut pas punir, sans injustice, des actions nécessaires, et ils prétendent que la société peut les punir avec justice.

Dieu ne nous doit rien en rigueur, pas même l'existence ; mais dès qu'il nous l'a donnée, il nous doit, en vertu de sa bonté et de sa vérité suprême, tout ce qu'il nous a promis. Or, il nous a promis les attentions de sa providence, la récompense des vertus, la punition des crimes ou en ce monde ou en l'autre, il est incapable de manquer à sa parole.

Un Dieu juste ne peut pas punir des foiblesses involontaires ; mais il punira tous les crimes libres et volontaires, auxquels les incrédules donnent faussement le nom de foiblesses, parce qu'ils ne veulent faire aucun effort pour se vaincre et pour résister à leurs mauvaises inclinations.

Des raisonnemens aussi frivoles que ceux qu'ils nous opposent, n'étoufferont jamais la voix de la nature, ni la persuasion générale dans laquelle le genre humain a été depuis le commencement du monde, que Dieu est le dispensateur des biens et des maux ; que sa justice met une différence entre le sort des bons et celui des méchans. Les anciens législateurs regardoient ce dogme comme le fondement de toute société [1] ; ils auroient proscrit tout citoyen qui auroit fait profession de l'attaquer. Lorsque les philosophes modernes auront formé des sociétés sans religion, et que leur morale y aura fait régner la paix et le bonheur, nous pourrons croire qu'ils sont plus habiles que les anciens, et que leur doctrine mérite plus de confiance.

(1 V. le prologue des lois de Zeuleucus, dans Stobée et dans Cicéron, *de Legibus*, l. I.

§ XII.

Huitième objection. Selon Hobbes, si l'on admet une loi naturelle et divine, on ôte toute la force aux lois civiles, on donne aux membres de la société une occasion de les enfreindre, sous prétexte qu'elles sont contraires à la loi de Dieu : c'est donc une source continuelle de révoltes, de séditions, d'anarchie, dans l'état civil.

Réponse. La philosophie offre plus de prétextes que la religion, de mépriser et d'enfreindre les lois. Selon nos politiques incrédules, la plupart de nos lois sont absurdes, et contraires au droit de la nature ; elles sont l'ouvrage de l'ignorance, de la superstition, de l'esprit oppresseur, etc. Un peuple, imbu de ces maximes, seroit certainement plus tenté de se révolter et de désobéir, qu'un peuple solidement et sincèrement religieux.

S'il n'y avoit point de loi naturelle et divine, les chefs de sociétés qui ne peuvent être liés par leurs propres lois, ne seroient retenus que par la crainte des révoltes. Une multitude, convaincue que ses chefs n'ont point d'autre frein, se fera un point de politique de les intimider, se montrera toujours prête à secouer le joug de l'autorité ; c'est le conseil que lui donnent nos sages philosophes [1]. De son côté, le gouvernement, rebuté par ce caractère indocile, bandera tous ses ressorts pour dompter la multitude par la force. La société et ses chefs seront donc toujours dans une défiance mutuelle, toujours aux prises, sans affection réciproque : ce combat ne pourra finir que par la servitude, ou par l'anarchie.

(1 Syst. de la nat. tome I, c. 9, p. 145. Hist. des établiss. des Europ. tome I, p. 42.

De la croyance d'un Dieu et d'une loi naturelle, qui défend également la révolte et l'oppression, résultent le repos, la sécurité, la confiance mutuelle de la société et de ses chefs, la force et la majesté des lois. Les chefs n'abuseront point de l'autorité, tant qu'ils se souviendront qu'il y a un Dieu vengeur des droits du peuple; et le peuple respectera l'autorité, tant qu'il sera persuadé qu'elle vient de Dieu, que c'est lui qui commande l'obéissance pour le plus grand bien de tous.

Dans le système de Hobbes, la force des lois civiles ne porte que sur une convention; mais s'il n'y a point de loi naturelle qui ordonne d'exécuter les conventions que l'on a faites, de quoi servent-elles? Les promesses, les engagemens, les sermens ne sont que des paroles; il est aussi aisé de rompre ce lien frivole que de le former : sans le dogme d'un Dieu législateur, toute *obligation* morale est chimérique; force d'un côté, impuissance de l'autre, voilà tout le lien des sociétés humaines [1].

Tantôt les philosophes objectent que l'hypothèse d'une loi naturelle divine, qui commande l'obéissance au peuple, n'aboutit qu'à le rendre esclave; tantôt que c'est pour lui un prétexte de se révolter : c'est au contraire la morale de l'athéisme qui doit nécessairement produire l'un ou l'autre de ces deux effets. Les mêmes objections reviendront contre la morale du christianisme; c'est à elle principalement que les incrédules ont déclaré la guerre.

Il est déjà démontré que leurs principes sont faux, leurs conséquences absurdes, leurs reproches mal fondés, qu'ils n'entendent pas plus le sens du terme *loi* que celui du mot *vertu*.

(1 Tertull. Apol. c. 45.

ARTICLE II.

SYSTÈME DES PYRRHONIENS SUR LA MORALE.

§ I.

Les pyrrhoniens, suivis par les cyrénaïques, par les académiciens rigides, et par plusieurs athées modernes, pensoient que rien n'est juste ou injuste, vice ou vertu par sa nature et antérieurement à la convention que les hommes ont faite entr'eux de vivre en société; que ce sont les lois civiles de chaque peuple qui ont déterminé ce qui devoit être permis ou défendu, bien ou mal moral, digne de louange ou de blâme. Selon eux, à s'en tenir précisément aux leçons de la nature et de la raison, il n'y a d'autre droit entre les hommes que la force, d'autre règle que l'appétit, d'autre morale que l'instinct et les inclinations de chaque individu; l'homme est à l'égard de ses semblables dans le même état que les animaux [1]. Epicure ne s'étoit pas écarté de cette opinion [2]; Hobbes, Spinosa, La Métrie, l'ont adoptée. Il seroit inutile de nous arrêter long-temps à démontrer l'absurdité et les pernicieuses conséquences de ce système; un de nos philosophes l'a renouvelé [3].

1.° Il ne porte que sur un athéisme odieux et sur une comparaison révoltante entre l'homme et les

(1 V. ci-dessus, tome I, c. 2, art. 2, § 4. — (2 Morale d'Epicure, p. 243 et suiv. — (3 De l'homme, par Helvet., tome I, sect. 4, c. 8 : tome II, p. 598 et 646.

brutes ; il contredit le sentiment intérieur et l'instinct général de la nature humaine ; c'est plus qu'il n'en faut pour le proscrire.

2.° Selon ce système, tout ce qui est établi par les lois d'une société quelconque, est bon et louable ; tout ce qui est défendu est vicieux et criminel : les abominations de l'idolâtrie, la haine des étrangers, le meurtre des enfans, la cruauté des anthropophages, etc. cessent d'être crime chez toutes les nations qui ont consacré tous ces excès par leurs lois. Mais les lois civiles ont-elles le pouvoir de rendre utile au genre humain ce qui lui est réellement pernicieux? Quant elles le pourroient, du moins elles ne peuvent changer la vérité en erreur, ni l'erreur en vérité ; elles ne peuvent empêcher que l'une ne soit préférable à l'autre. Le délire des pyrrhoniens sera l'opprobre éternel de la philosophie.

3.° Il n'est pas moins absurde de juger que des conventions libres et des lois civiles peuvent imposer à l'homme une *obligation* morale, un *devoir* de conscience, s'il n'y a pas une loi naturelle indépendante de lui, qui lui ordonne de tenir sa parole, d'exécuter ses promesses, d'obéir aux lois de la société dont il est membre. Ceux qui ont eu la liberté de faire ces conventions, ne se sont pas ôté le pouvoir de les révoquer ; leurs descendans, qui n'y ont eu aucune part, sont encore moins tenus de les observer. Tout homme assez habile ou assez puissant pour se soustraire aux lois et aux peines qu'elles infligent, est en pleine sûreté ; il peut sans scrupule le conduire comme s'il n'y avoit ni loix ni conventions. Ces loix réduites à leur seule force coactive, n'ont aucune prise sur quiconque a l'adresse de les éluder ou le pouvoir de les braver. Spinosa est formellement convenu de

cette conséquence [1]; d'où il résulte que les lois ni les conventions n'ont rien opéré, que le *droit* se réduit à la *force*, comme auparavant.

Il est absurde qu'un homme s'oblige ou se lie soi-même, s'impose des lois, se soumette à sa propre autorité, se prive d'une liberté qu'il tient de la nature; toute convention, toute obligation contraire à cette liberté naturelle, est nulle de plein droit; les priviléges de la nature sont inaliénables. *Obliger* quelqu'un, le lier par une loi, est essentiellement un acte d'autorité ou de supériorité légitime; point de loi sans un supérieur. S'il n'y a point de Dieu, aucun homme n'est supérieur à un autre que par la force.

Dans ce système, point de différence entre une loi quelconque et la menace d'un voleur qui demande la bourse ou la vie; de même que l'obligation de céder au voleur consiste uniquement dans l'impuissance de lui résister, l'obligation d'obéir à la loi n'est autre chose que l'impuissance de s'y soustraire.

On ne doit pas confondre l'obligation morale avec la nécessité physique. Un homme est dans l'obligation morale de conserver sa vie, et dans la nécessité physique d'user des alimens pour cette fin; dira-t-on que l'une et l'autre nécessité est la même? Nous ne voyons pas sur quels principes de morale pyrrhonienne on pourroit décider si Socrate fut innocent ou coupable, s'il devoit boire la ciguë ou prendre la fuite, comme il pouvoit le faire.

(1 Tract. theol. polit. c. 16.

§ II.

Les objections des pyrrhoniens ont été répétées par les matérialistes. Tous les peuples, disent-ils, ont eu des lois et des usages qui leur paroissoient légitimes et louables, et que d'autres jugeoient absurdes et injustes ; tous ont commis par religion et sans remords, des actions qui, hors de chez eux, paroissoient des crimes abominables : donc le prétendu sens moral inné à l'humanité est une chimère, la conscience un préjugé d'habitude ; toute la différence entre le vice et la vertu vient des lois et de l'éducation [1].

Avant d'examiner les faits sur lesquels on peut appuyer cette objection, il y a quelques réflexions à faire.

1.° Il est certain que dans l'état sauvage et sans le secours de la société, le sentiment moral est foible et peu développé ; ce sentiment suit naturellement les progrès de l'intelligence. Les passions de l'homme sauvage n'étant pas moins vives que celles de l'homme policé, elles doivent souvent égarer un instinct qui n'est pas suffisamment éclairé par la raison. Mais de ce que l'intelligence de l'homme sauvage est très-bornée en fait de morale, il ne s'ensuit pas qu'il reçoive cette faculté de la société plutôt que de la nature ; il en est de même du sentiment moral. Il s'ensuit seulement que l'état sauvage n'est point l'état naturel de l'homme ; que les pyrrhoniens et les matérialistes ont tort de partir du principe contraire.

2.° Les passions capables d'offusquer la raison et d'altérer le sens moral, peuvent de même dépraver

(1 De l'homme, tome II, sect. 7, note 8, p. 280. V. l'esprit des usages et des coutumes des différentes nations, 3 v. in-8°.

la religion; alors ces divers ressorts destinés à maîtriser les passions leur cèdent et sont esclaves. Il ne s'ensuit pas de-là qu'ils soient nuls et inutiles; un frein que l'on peut briser dans un accès de fureur, n'en est pas moins un frein, et l'homme n'est pas toujours dans un accès de frénésie et de convulsion.

3.° Il n'est aucun peuple barbare ou corrompu chez lequel le sentiment moral ait été entièrement détruit ou altéré sur tous les devoirs de la loi naturelle; une nation s'est égarée sur un article, une autre nation a méconnu un autre point; mais toutes en ont conservé et respecté un plus grand nombre. « Il n'est, dit Cicéron, aucune nation qui « n'aime la bonté, la reconnoissance, et qui ne « haïsse les vices opposés à ces vertus; les peuples « les plus sauvages pensent comme nous, qu'il « est beau de secourir des amis indigens, d'ho- « norer ses parens, de n'être pas ingrat, de garder « sa foi [1]. » On ne citera jamais un pays où ces maximes aient été entièrement méconnues, quoique plusieurs peuples se soient trompés dans l'application; erreur qui est venue des circonstances particulières dans lesquelles ils se trouvoient : nous le verrons en examinant les usages insensés que l'on attribue à différentes nations anciennes ou modernes. Si on représentoit à ces peuples qu'ils sont mal, que leurs usages sont des crimes, ils soutiendroient le contraire, ils chercheroient à se justifier par de fausses raisons de justice, de bien public, de sagesse de la part de leurs aïeux, etc. Donc ils ont des notions de justice, de vertu et de crime, dont ils font une fausse application.

Dans l'ancien et le nouveau monde, il y a eu des peuples anthropophages. Les Masagètes tuoient

(1 Cic. de legib. l. 1, n.° 32.

leurs vieillards et faisoient des festins de leur chair, mêlée avec celle des animaux; les Issédons ou Scytes errans faisoient la même chose [1]. Les anciens Écossois n'étoient pas moins cruels [2]. En quelques endroits de l'Amérique, les pères engraissent leurs enfans et les mangent [3]. La plupart des sauvages mangent les prisonniers qu'ils ont faits à la guerre, après leur avoir fait souffrir des tourmens horribles. Les habitans de l'île d'Otahiti, récemment découverte, n'ont aucune idée de la pudeur; ils se mêlent en public sans aucune honte; l'adultère est impuni parmi eux, ils ont des associations particulières pour mieux assouvir leur lubricité, ce sont d'ailleurs les plus grands voleurs du monde [4].

§ III.

Examinons tous ces faits. La coutume abominable de se nourrir de chair humaine n'a pris naissance que chez des peuples errans et sauvages, souvent exposés à manquer de subsistance. L'espèce de rage que donne la faim, a étouffé dans l'homme l'horreur que la nature lui inspire pour le sang et la chair de ses semblables. La même cause a quelquefois produit le même effet dans des villes assiégées et réduites à la famine, dans des vaisseaux surpris par le calme et qui manquoient de vivres. Cette nourriture a passé en habitude, par le besoin fréquent parmi les sauvages; l'amour de la vie, le plus fort de tous, a étouffé les sentimens d'humanité; lorsqu'ils mangent leurs ennemis, c'est

(1 Eusèbe, prép. évang. l. 1, c. 3. Pompon. Mela, l. 2, c. 1. Solin, c. 20. — (2 S. Jérôme, l. 2, adv. Jovin. — (3 Bayle, dict. crit. *Léon*, A. etc. — (4 Voyages autour du monde, recueillis par Bancks et Solander.

une vengeance effrénée qui les porte à cet excès. Hors ces deux cas, les mêmes peuples sont doux et paisibles, exercent entre eux l'humanité et la bienveillance, cultivent l'amitié, etc., preuve convaincante que le sentiment moral n'est pas absolument éteint chez eux, mais que les passions exaltés lui font violence en certains cas.

Ainsi : « Les habitans de la nouvelle Zélande, « quoique doux et humains entre eux, ne font « point de quartier à leurs ennemis. La difficulté « de la subsistance parmi les peuples non cultiva- « teurs, est la cause de leurs inimitiés et de leurs « guerres fréquentes. Lorsque c'est la faim qui « pousse au combat, elle absorbe tous les sen- « timens d'humanité, et porte la vengeance jus- « qu'à manger les ennemis.... Cette horrible « coutume familiarise l'homme avec le meurtre ; « il dépèce un cadavre aussi froidement que nous « tuons un poulet ou un mouton. Il est difficile de « penser que la civilisation puisse être un mal « pour des peuples placés dans cette situation. » Telles sont les réflexions d'un voyageur très-sensé [1].

La coutume d'exposer les enfans lorsque les pères en étoient surchargés, ou lorsque ces enfans étoient foibles et mal conformés, a été établie chez les Grecs et chez les Romains; Aristote et Platon l'ont approuvée. Elle subsiste à la Chine; toutes les années, plus de trente mille enfans périssent de cette manière. En Amérique, lorsqu'une mère qui allaite un enfant vient à mourir, en enterre l'enfant avec elle, pour n'avoir pas la peine de le nourrir. Chez d'autres barbares on fait avorter les femmes, lorsqu'elles deviennent mères avant l'âge de trente-

(1 Voyages autour du monde, recueillis par Bancks et Solander, tome III, p. 262, 263.

cinq ans; ailleurs on étouffe le fruit de celles qui se sont dévouées à la prostitution.

Dans ces exemples, et autres semblables, nous voyons une fausse application des principes du droit naturel, et non leur anéantissement. Les Grecs et les Romains, convaincus de la nécessité du pouvoir paternel, le poussèrent à l'excès, en accordant au père droit de vie et de mort sur ses enfans. Dans les petites républiques, toujours en guerre les unes contre les autres, il falloit que tous les citoyens fussent en état de porter les armes; on regardoit les enfans foibles ou mal conformés comme une charge inutile, de laquelle il falloit débarrasser les familles : l'intérêt public mal entendu faisoit commettre un acte d'inhumanité. Il n'y avoit qu'à demeurer en paix, et tous les hommes auroient pu être utiles.

A la Chine, la population est excessive sur-tout dans les villes; on pense qu'il y a moins de mal à faire périr un enfant nouveau né, qu'à exposer une famille à mourir de faim. Cette conduite, aussi bien que celle des Américains, est une pitié mal entendue, et qui dégénère en cruauté. Si les Chinois vouloient défricher toutes leurs terres incultes : si les Américains étoient laboureurs et sédentaires, le mal qu'ils veulent éviter n'arriveroit plus, et tous les enfans seroient utiles.

§ IV.

Il en est de même de ceux qui assomment les vieillards lorsqu'ils ne peuvent plus pourvoir à leurs besoins, ni suivre leur famille dans ses courses pour la chasse ou pour la guerre. Il vaut mieux, disent ces peuples aveugles, les tuer que de les laisser mourir de faim, ou les exposer à

tomber entre les mains des ennemis. Ici le sentiment moral est égaré par l'ignorance, par un attachement obstiné à la vie errante et belliqueuse, mais il n'est pas anéanti. Ceux qui font avorter les femmes avant trente-cinq ans, imaginent par erreur, qu'avant cet âge elles ne peuvent faire des enfans assez robustes ; la religion n'entre pour rien dans cette barbarie, quoique certains philosophes l'en accusent. Ces mêmes peuples, cruels dans ces circonstances, ne le sont point à l'égard de leurs autres enfans ; il les aiment, les nourrissent, veillent à leur conservation autant qu'ils en sont capables. Quand au meurtre des enfans, comme pour favoriser le libertinage, nous en parlerons plus bas.

Le pillage étoit un métier honorable chez les anciens peuples de la Grèce ; il l'est encore chez les Arabes du désert, chez les Tartares errans, et chez d'autres peuples nomades. Ils jugent qu'il est plus beau d'exercer le brigandage, que de travailler pour vivre. C'est donc une paresse excessive, jointe à un amour déréglé des richesses, qui offusque la raison de ces peuples injustes ; mais hors de ce cas particulier, ils exercent entre eux la justice, l'humanité, l'hospitalité même à l'égard des étrangers. Ils imitent les voleurs, qui, après avoir dépouillé les voyageurs, partagent le butin avec une équité scrupuleuse. Nouvelle preuve que les passions peuvent imposer silence au sentiment moral sur certains points, et non le détruire entièrement.

Le vol étoit autorisé à Sparte, par la même raison que l'homicide chez les Américains ; on vouloit accoutumer les jeunes gens à piller les ennemis : mais s'ils étoient pris sur le fait ; s'ils n'avoient pas volé avec assez d'adresse, on les punissoit sévèrement. Tel étoit le génie féroce et

brutal des Spartiates. S'ils avoient été plus justes et plus paisibles, ils n'auroient pas eu besoin de dresser leurs enfans à la filouterie. La manière barbare dont ils traitoient les ilotes, montre jusqu'à quel point un prétendu droit de la guerre peut faire oublier le droit des gens, combien l'orgueil national et l'amour aveugle de la patrie sont capables de dénaturer les hommes. Il est fâcheux que l'on ait fait l'éloge de cette législation dans l'encyclopédie.

§ V.

Chez un grand nombre de peuples, les lois de la pudeur ont été méconnues; les uns ont établi la communauté des femmes; les autres ont toléré l'adultère; d'autres, plus aveugles, ont permis les désordres contre nature; plusieurs n'ont respecté dans leurs alliances aucun degré de parenté. A Babylone, les femmes étoient obligées de se prostituer une fois avant leur mariage; ailleurs un homme se fesoit scrupule d'épouser une vierge, etc. On peut ajouter, pour comble d'ignominie, que les philosophes les plus célèbres de l'antiquité ont approuvé la plupart de ces déréglemens, et que ceux d'aujourd'hui s'efforcent encore de les justifier [1].

Dans tous ces usages honteux, nous voyons le triomphe de la plus violente des passions sur le sentiment moral; l'homme abruti sous son joug, ne se respecte plus ni dans lui-même, ni dans son semblable. Il abuse de la supériorité que la nature lui donne sur l'autre sexe, et il le réduit à un avilissement qui éteint toute vertu. Il a poussé l'aveu-

(1 De l'esprit, 2.e disc. c. 14. Hist. des établiss. des Europ. dans les Indes, tome I, l. 1, p. 103.

glement jusqu'à diviniser un penchant animal qui le dégrade et le porte à des excès dont les brutes sont incapables. Lorsque par le vice du climat ou par d'autres causes accidentelles, l'homme est réduit à ce point de stupidité, rien n'est capable de le ramener à la raison.

Les voyageurs ont demandé : Si la honte est une suite de l'instinct naturel, comment a-t-elle pu s'anéantir chez les peuples de l'île d'Otahiti ?

Réponse. Malgré la répugnance que nous avons d'arrêter nos regards sur un tableau très-scandaleux, nous dirons qu'elle a pu s'étouffer par les circonstances dans lesquelles se sont trouvés les premiers habitans. Un seul couple arrivé par hasard ou jeté par la tempête dans une île déserte, se voyant sans témoins, n'a pris d'abord aucune précaution pour dérober son commerce au grand jour ; l'habitude s'en est formée ; les enfans nés de ce couple se sont familiarisés avec ce spectacle honteux ; bientôt ils l'ont imité ; la pudeur s'est enfuie d'une famille accoutumée à lui faire outrage, et toute la peuplade qui en est provenue, a contracté les mêmes mœurs. L'exemple des animaux, et la nudité des deux sexes, ont contribué à établir cette infamie et à la perpétuer.

Mais il n'est pas vrai qu'il ne reste plus aucun sentiment de pudeur chez ce peuple barbare : les voyageurs mêmes qui nous ont instruits de ses mœurs, nous apprennent : 1.° qu'ils se cachent pour voler, et sont confus lorsqu'ils sont découverts ; preuve qu'ils connoissent la honte : 2.° que les jeunes filles sont exercées dès l'enfance à une danse composée de postures lascives, mais qu'elles ne la dansent plus étant femmes ; elles comprennent donc que le mariage impose des devoirs : 3.° que le mari, dans un premier transport de

ressentiment, punit quelquefois l'adultère de mort, lorsqu'il surprend les coupables en flagrant délit; que s'il n'y a point de circonstance qui provoque sa colère, la femme en est ordinairement quitte pour quelques coups; ils attachent donc un degré de honte à l'adultère : 4.° qu'ils tiennent secrètes, jusqu'à un certain point, les sociétés où toutes les femmes sont communes à tous les hommes; ils ne les croient donc pas honnêtes [1]. Le meurtre des enfans qui naissent de ces sociétés abominables, est une suite de la dépravation qui y règne. Il n'est pas plus difficile de comprendre comment la passion, l'habitude, l'éducation, peuvent affoiblir et étouffer peu à peu un sentiment moral, que de concevoir comment ces mêmes causes peuvent émousser la sensibilité physique; dans l'un et dans l'autre cas, elles font violence à la nature.

M. de Pagés, dans ses voyages autour du monde, dit que la facilité avec laquelle les peuples d'Otahiti et de Madagascar prostituent leurs filles, vient de l'avidité de ces peuples pour les présens que leur font les étrangers.

§ VI.

Que s'ensuit-il de tous ces faits? Des conséquences accablantes pour nos adversaires.

1.° Il est évident que l'intérêt, né de la sensibilité physique, est le plus pernicieux de tous les maîtres, et le plus aveugle en fait de morale. C'est lui qui est la source de tous les désordres dont on vient de parler, et qui a dépravé le sens moral chez tous les peuples. C'est encore sur ce motif que les philosophes se fondent pour justifier la plupart de ces abominations. Il ne leur reste qu'à rougir

(1 Voyages autour du monde, etc. tome II, p. 376, 460, 465, 526.

de vouloir établir la morale sur un principe qui a produit tous les désordres et tous les crimes qui déshonorent l'humanité.

2.° Il s'ensuit que le sentiment moral et les lumières de la raison sont une foible barrière contre les attentats des passions; qu'il faut un lien plus fort pour les enchaîner; que la croyance d'un juge suprême, rémunérateur et vengeur, est absolument nécessaire pour les réprimer. Tous les peuples qui ont perdu de vue ce motif, ou ne l'ont pas connu, sont tombés dans les désordres les plus honteux. Si d'autres l'ont mal expliqué et en ont abusé, on n'en peut rien conclure, sinon que les passions abusent de tout.

3.° On voit par-là, qu'il étoit de la sagesse et de la bonté divine de ne point livrer les préceptes de la loi naturelle aux raisonnemens de l'esprit humain; c'eût été abandonner l'homme à la corruption de son cœur. Une morale révélée dès le commencement du monde, étoit indispensable pour prévenir les erreurs et les vices dans lesquels se sont plongées les nations, guidées par le seul instinct. La philosophie, loin de remédier au mal, n'a fait que l'aggraver, en appuyant sur de faux raisonnemens une morale contraire à la nature. La religion révélée pouvoit seule arracher l'homme à la tyrannie de ses passions; elle est donc le plus grand bienfait que Dieu ait pu accorder au genre humain.

Lorsque, pour construire une morale nouvelle, les incrédules nous ramènent à la nature physique de l'homme, au calcul de ses intérêts, à l'instinct qui lui fait rechercher le bonheur, ils ne font que nous remettre au point duquel tous les peuples sont partis pour se dépraver; nous le verrons plus évidemment encore dans l'article suivant.

§ VII.

L'auteur des questions sur l'encyclopédie a renouvelé l'objection précédente. Locke, dit-il, a démontré que nous n'avons ni idées innées, ni principes innés. Les sauvages mangent leur prochain sans aucun remords de conscience : et dans une ville prise d'assaut, des soldats chrétiens bien élevés, pillent, égorgent, violent, non-seulement sans remords, mais avec plaisir, honneur et gloire. Dans les massacres de la S.-Barthélemi, dans les *Auto-da-fé* de l'inquisition, un meurtrier ne se reproche jamais d'avoir fait mourir dans les tourmens des malheureux qui n'avoient d'autre crime que de faire la pâque différemment des inquisiteurs [1].

Réponse. Locke a très-bien prouvé que nous n'avons aucune raison démonstrative d'affirmer qu'il y a en nous des idées et des maximes de morale innées; il a voulu prouver que les hommes *peuvent* acquérir toutes leurs idées et toutes leurs connoissances par les sensations et par la réflexion [2]. Mais de ce que cette manière est *possible*, s'ensuit-il qu'elle est réelle, lorsque nous n'avons aucune preuve positive pour l'affirmer? Il s'ensuit seulement que nous ignorons la manière dont nous viennent nos premières idées, parce que nous ne pouvons pas nous souvenir de ce qui s'est passé en nous dans notre première enfance, et lorsque nous étions dans le sein de notre mère.

Locke a-t-il prouvé qu'il n'y a point en nous de penchant naturel à embrasser ce qui nous paroît *vrai*, à rejeter ce qui nous paroît *faux*, à aimer

(1 Quest. sur l'encyclop. *Conscience.*— (2 Essai sur l'entend. hum. l. 1, et au com. du l. 2.

ce qui nous paroît *juste, vertu, bien moral,* à détester ce qui nous paroît *injuste, vice, crime?* Il n'y a pas seulement pensé; il n'auroit pu l'entreprendre sans heurter de front son propre sentiment intérieur, et sans révolter tout le monde.

Or, supposé ces deux penchans incontestables dans l'homme, n'en découle-t-il pas cette maxime générale : Il faut acquiescer à ce qui est vrai, nier ce qui est faux, aimer et faire ce qui est bien, détester et fuir ce qui est mal? Cette maxime, ou ce principe, est le sentiment même tourné en réflexion. Si le sentiment est naturel et inné à l'homme, comment la maxime n'est-elle plus innée?

Nous convenons que l'application de ce principe dépend d'idées acquises et souvent compliquées; que quand ces idées seroient fausses et mal associées, l'application du principe sera fausse; alors nous prendrons pour vrai ce qui sera faux, pour juste et louable ce qui sera injuste. C'est ce qui est arrivé dans les différens cas que l'on nous objecte. S'ensuivra-t-il qu'alors l'homme ne suit point le penchant naturel d'acquiescer à ce qui paroît vrai, d'aimer ce qui paroît juste, ou qu'il contredit la maxime relative à ce penchant? Il s'ensuivra tout le contraire. Si Locke et ses copistes avoient voulu faire cette réflexion, ils auroient mieux raisonné.

L'auteur même de l'objection dit que Dieu a donné aux hommes une disposition à la *pitié;* cette disposition est donc innée : que devient-elle dans tous les cas qu'il a cités?

Appliquons-y ce que nous venons d'observer. Aucun peuple sauvage n'est absolument privé d'humanité et de pitié; les sauvages ne mangent ni leurs parens, ni leurs femmes, ni leurs camarades; ils conviennent qu'il faut aimer, secourir, assister son

prochain. Mais on leur a inculqué dès l'enfance, qu'un homme d'une autre nation n'est point leur prochain; que c'est un ennemi, qu'il est beau, juste, louable de le tuer et de le manger; ils sont accoutumés de bonne heure à cette nourriture abominable. En suivant cette habitude, ils font violence au sentiment de la pitié générale, ils mettent une exception absurde au principe qui en découle; mais il ne s'ensuit point que le sentiment ni le principe soient nuls, ou non existans en eux.

Même réflexion à l'égard des soldats qui prennent une ville d'assaut. Ils conviendront volontiers qu'en général un homme ne doit point faire violence à son semblable; mais ils sont persuadés que le droit de la guerre n'est plus celui de la paix; que ce qui seroit un crime à l'égard d'un concitoyen ou d'un inconnu, est permis à l'égard des ennemis de l'état. Quand ce principe seroit faux, il en résulteroit seulement que les passions exaltées, telles que l'avarice et la vengeance, peuvent faire oublier les principes du droit naturel. Mais il est faux que dans le sac d'une ville, des soldats chrétiens se croient en droit de violer; jamais cette brutalité n'a paru louable ni permise, quoiqu'elle demeure ordinairement impunie.

3.° Dans le massacre de la S. Barthélemi, l'idée des meurtriers n'étoit pas simplement de tuer les hérétiques, mais d'exterminer des ennemis de l'état; les protestans étoient ainsi envisagés, et ils y avoient donné lieu. Nos adversaires, toujours équitables, ne manqueront pas de conclure que nous approuvons cette boucherie; pas plus que la brutalité des soldats dans une ville prise d'assaut.

4.° Nous ne sommes pas plus tentés de justifier les procédures et les supplices de l'inquisition; mais pourquoi en dissimuler le motif, afin de les

rendre plus odieux? Ceux qui les ont établis ont jugé qu'il étoit du bien public de punir de mort les apostats et les parjures. Qu'ils aient mal jugé ou non, ce n'est pas de quoi il s'agit. Mais c'est une calomnie de dire que l'inquisition envoie au supplice des hommes qui n'ont commis d'autre crime, que d'être juifs ou hérétiques : elle ne punit que les apostats.

Ces exemples et autres semblables ne prouvent point que l'humanité, la pitié, les principes de morale, ne sont point naturels à l'homme; mais qu'ils peuvent être étouffés par des motifs mal conçus, par un intérêt public mal entendu. On étouffe, avec raison, la pitié envers les criminels; on les met à mort sans scrupule, parce que le bien public l'exige.

L'auteur des questions dit que c'est l'éducation qui donne la conscience : elle ne la donne pas plus que la pitié ; mais elle nous fait appliquer l'une et l'autre bien ou mal, selon qu'elle est éclairée ou aveugle.

§ VIII.

Deuxième objection. Pour que l'on pût admettre un sens moral naturel, il faudroit qu'il se montrât dès la naissance, qu'il fût le même dans tous les hommes, qu'il subsistât toujours, malgré l'éducation et les leçons contraires. Or, le prétendu sens moral n'a point ces caractères : donc c'est un pur préjugé d'éducation et de convention [1].

Réponse. Les conditions qu'exigent ici nos adversaires, pour qu'un sentiment ou une faculté soient naturels à l'homme, sont absolument fausses. La faculté de parler, la raison elle-même,

(1 Syst. social, 1.e part. c. 5, p. 52.

sont des qualités très-naturelles; cependant elles ne se montrent point dès la naissance, elles varient dans les divers individus quant au degré et quant à la manière, elles peuvent être affoiblies, et devenir presque nulles, par l'éducation ou par d'autres causes.

2.° Il est faux que le sentiment moral soit absolument nul dans les enfans; il commence à poindre avec les premiers rayons de la raison. Si la nature ne l'avoit pas mis en nous, l'éducation ne pourroit pas plus nous le donner, qu'elle ne nous donne la sensibilité physique. De même qu'elle peut augmenter ou diminuer beaucoup cette sensibilité, sans l'étouffer jamais entièrement, elle peut produire le même effet sur l'instinct moral, sans l'effacer absolument. Dans les sociétés, même les plus endurcies au vice, on conserve encore des étincelles de vertu. Les voleurs observent entre eux quelques règles de justice, les duellistes se piquent d'une certaine équité, ils veulent combattre à armes égales; les impudiques sont quelquefois touchés d'un exemple héroïque de chasteté, etc.

Troisième objection. On ne doit point fonder la morale sur les sentimens naturels de compassion, de bienveillance, de justice envers nos semblables. Ces sentimens dépendent de la sensibilité physique, qui n'est jamais la même dans tous les hommes. Non-seulement tous les hommes ne sont point sensibles, mais il y en a beaucoup en qui la sensibilité n'a point été développée, tels sont les princes, les grands, les riches, etc. [1].

Réponse. Cette objection est d'autant plus ridicule de la part de ceux qui la proposent, qu'ils fondent eux-mêmes la morale sur l'intérêt né de

(1 Syst. social, I. part. c. 9. Syst. de la nat. t. I, c. 9, p. 128.

la sensibilité physique; ils tombent donc dans l'inconvénient qu'ils nous reprochent.

Mais nous avons fait voir que le sentiment moral est totalement distingué de la sensibilité physique; ils n'ont point le même objet, ils sont souvent opposés, ils ne peuvent partir de la même source.

L'homme destiné par la nature à vivre en société, a besoin d'être formé pour le physique et pour le moral, par les soins de ses semblables; de ce que plusieurs de ses facultés peuvent être augmentées ou affoiblies, perfectionnées ou dégradées par l'éducation, il ne s'ensuit pas qu'elles ne soient point naturelles. L'éducation elle-même est dans l'ordre de la nature; plus elle est raisonnable et parfaite, plus elle est naturelle.

Nous ne fondons point la morale sur le sentiment moral seul, mais comme étant l'organe par lequel Dieu nous intime sa volonté ou sa loi; s'il étoit en nous par hasard, il ne prouveroit rien.

§ IX.

Quatrième objection. Puisque les passions nous sont naturelles, il est impossible que le sentiment moral le soit; la nature ne peut nous donner deux instincts contraires, nous parler deux langages opposés. Quand cela seroit, quelle raison avons-nous de penser que l'instinct moral doit commander aux passions, et non les passions à l'instinct moral; que nous faisons mal en cédant à l'un plutôt qu'à l'autre? De quelque manière que la nature nous parle, ce ne peut être un crime d'écouter sa voix; n'auroit-elle fait que nous tendre un piége en nous donnant un penchant invincible au plaisir et au bien-être?

Réponse. L'opposition ou le combat entre le sentiment moral et les passions, est un fait d'expérience universelle ; nous le sentons : le doute spéculatif ne peut donc avoir lieu sur ce point.

Les passions ont pour objet, ou le plaisir, ou l'estime de nos semblables ; le plaisir, attaché aux fonctions des sens, a évidemment pour but notre conservation, puisqu'au moment que cette fin est remplie, si nous le portons plus loin, il dégénère en douleur et tend à notre destruction [1]. L'estime de nos semblables est un encouragement à bien faire, une preuve que nous ne devons point la rechercher pour elle-même, c'est que nous craignons de témoigner au dehors un trop grand désir de l'obtenir. L'homme le plus vain cherche à déguiser sa vanité, et rougiroit de la faire paroître.

Nos penchans naturels peuvent donc pécher par excès ; alors on leur donne le nom de *passions*, et c'est alors que le sentiment moral est nécessaire pour les réprimer. Celui-ci, au contraire, n'est jamais excessif, il n'est souvent que trop foible. Lorsque nous nous laissons entraîner par les passions, nous sentons un remords : mais quel est l'homme à qui la conscience reproche d'avoir trop bien fait, d'avoir été trop vertueux? L'applaudissement de la conscience à la victoire remportée sur les passions, le remords qui marche à la suite des passions satisfaites, sont donc une preuve démonstrative de l'intention de la nature et de la destination de nos penchans divers.

Les penchans nécessaires à notre conservation, sont *la voix de la nature;* mais lorsqu'ils sont excessifs et devenus *passions*, ils ne sont plus la voix de la nature. Celle-ci ne nous porte point à

(1 De l'homme, par J.-P. Marat, tome II, l. 3, p. 47, l. 4, p. 83.

notre destruction ; elle nous avertit, au contraire, par le sentiment moral, de réprimer nos penchans, dès qu'il tendent à ce funeste effet. Nos penchans sont donc naturels, et ils nous sont nécessaires ; ils ne sont un piége que quand ils vont à l'excès ; mais ce n'est point la nature qui produit cet excès : il est l'effet du péché d'origine, d'une organisation défectueuse, de nos mauvaises habitudes volontaires, etc.

Par-là on comprend le ridicule des philosophes, qui accusent les moralistes de déclamer mal à-propos contre les passions, de se proposer la ruine des penchans nécessaires à notre conservation, de vouloir nous abrutir ; etc. [1]. On nous abrutiroit, sans doute, si l'on étouffoit entièrement nos penchans, mais nos penchans ne sont censés *passions*, que quand ils pèchent par excès, et qu'ils nous portent au crime. Un homme n'a point la passion de la gourmandise, lorsqu'il ne boit et ne mange qu'à proportion du besoin ; la passion du jeu, lorsqu'il ne joue que par amusement et avec modération ; la passion de la vengeance, lorsqu'il se contient dans les bornes d'une juste défense. On n'appelle point *passion*, la tendresse filiale ni l'amitié, parce qu'elles donnent rarement dans l'excès, et que l'objet en est légitime.

Ces mêmes censeurs, qui jouent sur une équivoque, avouent qu'il faut établir entre les passions une juste harmonie, balancer l'espérance par la crainte, le point d'honneur par l'amour de la vie, le penchant au plaisir par l'intérêt de la santé [2]. C'est justement ce que veulent les moralistes ; et le sentiment moral nous a été donné pour produire cet effet.

La contradiction de nos penchans et leur excès,

(1 Pensées philos. n.° 1 et 5. — (2 Ibid. n.° 4.

sont une suite du péché, et non la constitution essentielle et primitive de l'homme ; l'excès est ce que nous nommons la concupiscence effrénée, ce que S. Paul appelle *la loi du corps*, qui résiste à la loi de l'esprit, ou *l'homme animal* qui combat contre l'homme spirituel : les termes sont indifférens, lorsque l'objet est connu.

§ X.

Cinquième objection. Il n'est pas démontré que l'homme soit né pour la société, qu'il y soit plus heureux ou plus vertueux que dans l'état sauvage. D'ailleurs, puisque c'est l'intérêt ou l'amour du bien-être qui ont formé la société, elle ne peut nous obliger de renoncer à nos intérêts pour elle ; elle iroit contre sa destination : nous ne devons rien à une société qui ne nous rend pas heureux [1].

Réponse. Édifiante maxime ! Nous démontrerons en son lieu, que l'homme est né pour la société, que c'est son état naturel, qu'il y est plus heureux et moins vicieux que dans l'état sauvage. Les philosophes qui ont soutenu le contraire, se sont joués du raisonnement et du langage.

C'est l'intérêt sans doute qui a formé les sociétés, ou plutôt Dieu s'est servi de ce lien pour nous y faire naître et nous y retenir. Mais la société seroit impossible, si tous les membres cherchoient leur intérêt particulier et momentané, sans aucun égard à l'intérêt général et constant du corps entier. Il n'est donc question que d'examiner si le sacrifice de nos intérêts particuliers n'est pas am-

(1 Syst. de la nat. tome I, c. 14, p. 306. Polit. natur. tome I, disc. 1, § 6, p. 13. Encyclop. art. *Vingtième*, ajouté t. XVII.

plement compensé par les avantages que la société nous procure.

Or, quel intérêt peut contrebalancer la sécurité, le repos, les commodités, les agrémens, les tendres liens par lesquels la société nous attache? Elle a veillé sur nous, avant même que nous fussions nés. C'est à ses sages institutions que nous sommes redevables de notre éducation, de notre état, de notre fortune, du droit que nous avons à la considération, à l'amitié, aux services, aux secours de nos semblables; tous nos droits naturels sont cimentés, garantis, étendus par les lois civiles. Prenez l'homme le plus malheureux, le plus indigent, le plus abandonné qu'il y ait chez un peuple policé; voyez s'il manque autant de ressources, d'espérances, de moyens de subsistance, que l'homme sauvage. Ce ne sont point ces infortunés qui déclament contre la société; ce sont des philosophes à leur aise qui frappent leur nourrice, paient d'ingratitude la mère qui les caresse. Ils ne sont pas heureux, je le crois; qu'ils s'en prennent à leur humeur inquiète et bourrue, à leur orgueil et aux autres passions qu'ils n'ont jamais su réprimer.

§ XI.

Sixième objection. Il n'est pas évident que la vertu soit nécessaire au maintien et au bien-être de la société, le vice lui est pour le moins aussi utile. S'il n'y avoit point de luxe, point d'abus, point d'excès parmi les peuples, le commerce, les arts, l'industrie languiroient; une infinité de personnes manqueroient de subsistance; plusieurs talens seroient étouffés, une triste uniformité rendroit la vie insupportable. C'est aux travers

et aux folies des hommes que nous devons la plupart des inventions utiles. Un Anglois a fait un livre pour prouver ce paradoxe [1].

Réponse. Par ce beau raisonnement, on prouveroit que les maladies sont utiles, parce qu'elles font subsister les médecins; que la mort d'un père de famille vient très à propos pour mettre sa succession entre les mains de ses enfans; que le vol est avantageux, parce qu'il procure souvent à un pauvre ce qui étoit inutile à un riche, etc. On démontreroit que plus une nation est vicieuse et corrompue, plus elle doit jouir de la prospérité et du bonheur; cependant l'histoire de tous les siècles prouve le contraire.

Il n'est sans doute aucun mal général dont il ne résulte quelque bien particulier; mais quand on veut estimer ce qui est utile ou pernicieux à la société, il faut en comparer exactement tous les effets, voir si, toute compensation faite, il en résulte plus de bien que de mal. C'est parce que ce calcul n'est pas aisé, qu'il se commet tant d'erreurs en morale et en politique. Sans entrer dans une longue discussion, il est évident que le luxe et les passions qu'il fomente causent des maux infinis, malgré les prétextes qu'alléguent pour justifier le luxe ceux qu'il a corrompus. Il amollit les hommes, énerve les courages, pervertit les idées, éteint les sentimens d'honneur et de probité. Il étouffe les arts utiles pour alimenter les talens frivoles; il tarit la vraie source des richesses, en dépeuplant les campagnes, en arrachant à l'agriculture une infinité de bras qu'il rend oisifs. Il cause dans les fortunes une inégalité monstrueuse, rend heureux un petit nombre d'hommes aux dépens de vingt millions d'autres. Il diminue le nombre des mariages et

(1 Mandeville, fable des abeilles.

inspire le goût du libertinage, double source de dépopulation. En donnant aux richesses un prix qu'elles n'ont point, il ôte toute considération à la probité et à la vertu. Une société d'hommes ainsi pervertis, n'est ni sûre, ni heureuse, ni agréable : il est impossible qu'elle se soutienne long-temps sans éprouver de funestes révolutions ; un peuple pauvre, frugal, endurci à la fatigue, écrasera quand il le voudra une nation nombreuse, amollie par le luxe.

Si une nation ainsi dépravée se met en tête que le seul intérêt est la règle du juste et de l'injuste, il est impossible qu'elle ne calcule mal et ne consomme bientôt sa ruine. Les hommes les plus pervers, sûrs du suffrage de leurs confrères, seront ceux qui crieront le plus haut, proposeront des spéculations, des systèmes, des calculs, des réformes de toute espèce, éblouiront le public par de brillans sophismes, lui prouveront qu'ils le servent en achevant de l'empoisonner. Ne seroit-ce point là le période auquel nous sommes parvenus?

En deux mots, plus l'intérêt personnel est vif et dominant dans un homme, moins il est touché du bien général : donc il est absurde de fonder la vertu, ou l'amour du bien général, sur le seul motif de l'intérêt personnel.

ARTICLE III.

EXAMEN DU SYSTÈME DE MORALE DES MATÉRIALISTES.

§ I.

De tout temps on a reproché aux sectateurs de ce système, qu'en niant la providence divine, la liberté et l'immortalité de l'âme, ils détruisoient la morale; que dans leurs principes il ne restoit plus à l'homme de motifs suffisans pour le détourner du crime et le porter à la vertu. Le désir de réfuter une accusation qui les rendoit odieux, leur a fait faire les plus grands efforts pour créer des principes de morale, indépendans de la religion et de la croyance d'un Dieu. Vainement les épicuriens s'y évertuèrent autrefois, leurs idées ne furent goûtées que par les cœurs corrompus; les conséquences qui s'ensuivoient, les pernicieux effets qu'elles produisoient, firent le scandale de l'antiquité. Les matérialistes modernes seront-ils plus heureux? Leur système n'est différent de celui d'Epicure, que dans quelques expressions; il entraîne les mêmes inconvéniens que celui des pyrrhoniens. De peur qu'ils ne nous accusent de leur en imposer, nous copierons leurs propres termes, et nous verrons que la simple exposition de leur morale en est la réfutation complète [1].

(1 V. la morale d'Epicure, p. 244 et suiv. Lucr. l. 5, ℣. 1153. Spinosa, tract. theol. polit. c. 16. Syst. de la nat. tome I, c. 9 : tome II, c. 9. Nouv. lib. de penser, p. 104, 170, 296.

L'homme doué de sensibilité, disent-ils, est déterminé par sa nature à rechercher le bien-être, à fuir tout ce qui lui est contraire; c'est en vertu de ce penchant qu'il forme une société et des conventions avec ses semblables. La société ne peut être solide, avantageuse, agréable, qu'autant que les membres se témoignent de la bienveillance, se prêtent des secours mutuels, évitent ce qui peut les désunir, ou détruire l'estime et la confiance réciproque; tel est le but des lois qu'ils ont établies. Quiconque nuit à un autre ou lui fait tort, s'expose non-seulement aux peines infligées par les lois, mais à la haine, au mépris, au ressentiment de ses associés. Celui qui leur fait du bien se concilie leur estime, leur amitié, leur bienveillance; il est dédommagé par-là de la violence qu'il est souvent obligé de faire à ses penchans. La nature, en nous rendant sensibles, nous rendit sociables; je sens, et un autre sent comme moi, voilà toute la morale [1].

La *vertu* est donc ce qui est vraiment et constamment utile aux hommes vivans en société; le *vice* est tout ce qui leur est nuisible. Ces notions ne dépendent ni des conventions qu'ils ont faites, ni des volontés d'un être suprême. Par la nature même des choses, il y a des actions qui contribuent au maintien et au bien-être de la société, d'autres qui y sont contraires; les premières sont essen-

Dial. sur l'âme, p. 119. Lettre de Trasib. p. 213. De l'esprit, 2.e disc. c. 2, etc. De l'homme, tome II, sect. 10, c. 7. Le bon sens, § 171, 175 et suiv. Syst. social, I. part. c. 6 et 7. Polit. natur. tome I, p. 10, etc. Hist. des établiss. des Europ. dans les Indes, tome VII, c. 14, p. 230. Encyclopédie, *vérité morale, irréligieux*, etc. Aux manes de Louis XV, tome I, p. 303, 304.

(1 Polit. nat. 1.er disc. § 7, p. 15. Le bon sens, § 171. De l'homme, tome II, sect. 10, c. 7, p. 145. Hist. des établiss. etc.

tiellement vertueuses, les autres sont nécessairement criminelles. L'homme n'a pas besoin d'un autre motif que son intérêt personnel, pour pratiquer les unes et pour éviter les autres.

L'*obligation morale* est la nécessité de procurer le bonheur des autres, afin qu'ils contribuent au nôtre; la *nécessité* est la *loi* suprême qui nous prescrit nos devoirs, c'est la nature qui commande en souveraine à tout ce qui existe. L'amour de la vertu et la haine du vice découlent du même principe qui nous fait rechercher le plaisir et fuir la douleur.

Mais le plaisir, le bien-être, le *bonheur* en un mot, ne peut être le même pour tous les hommes, il est analogue à leur organisation; l'idée qu'ils s'en forment dépend de leur tempérament et de leurs habitudes. Le bonheur de l'homme vertueux est de mériter l'estime des autres et de lui-même; celui du méchant est de satisfaire ses passions à tout prix. L'*homme de bien* est celui à qui des idées vraies ont montré son intérêt ou son bonheur dans la vertu; le *méchant* est celui à qui une organisation viciée ou des opinions fausses montrent le bonheur dans des objets inutiles ou nuisibles à lui-même ainsi qu'aux autres.

L'*intérêt* est ce que chacun de nous regarde comme nécessaire à son bonheur. Nous jugeons très-mal de l'intérêt des autres; pour en porter un jugement équitable, il faudroit être affecté et organisé comme eux, avoir leur tempérament et leurs idées : nous avons tort de juger de la façon de voir et de sentir des autres par la nôtre [1].

(1 Syst. de la nat. tome I, c. 9, p. 136 : c. 14, p. 307 : c. 15, p. 315. Syst. social, I. part. c. 7. De l'esprit, 4.e disc. c. 11, tome III, p. 164.

§ II.

Voilà des notions clairement établies; voyons ce qui en résultera. Dépend-il de nous d'être bons ou méchans, de placer notre intérêt et notre bonheur dans la vertu plutôt que dans le vice? Non. Tout ce que nous sommes et serons n'est jamais qu'une suite nécessaire de ce que la nature nous a faits. L'homme est dans chaque instant de sa durée un instrument passif entre les mains de la nécessité. Nous sommes heureux ou malheureux, sages ou insensés, sans que notre volonté entre pour rien dans ces différens états [1].

Sommes-nous libres de résister à nos passions ou aux penchans qui nous portent au mal? Non; un axiome sacré du matérialisme, est que l'homme n'est libre dans aucun cas. Conseiller à une personne d'une imagination emportée de modérer ses désirs, c'est lui conseiller de changer son organisation, c'est ordonner à son sang de couler plus lentement; c'est comme si un médecin disoit à son malade : *Il ne faut pas avoir la fièvre* [2].

Un méchant qui agit contre le bien public est-il digne de haine ou de mépris, peut-il être tourmenté par des remords? Non. Il est dans l'ordre que le méchant nuise, parce qu'il est de son essence de nuire. Tout est toujours dans l'ordre relativement à la nature; les orages, les vents, les maladies, la mort, les vices et les vertus, la science et l'ignorance sont également nécessaires. Un fataliste vertueux n'aura ni haine ni mépris pour ceux que la nature et les circonstances n'auront point favorisés

(1 Syst. de la nat. c. 1, p. 3 : c. 6, p. 75 : c. 11, p. 88. Encyclop. art. *jamais*. — (2 Syst. de la nat. c. 11, p. 199. De l'esprit, 4.e disc. c. 11, p. 159, 163.

comme lui. Si les effets de nos passions sont toujours utiles pour nous, si elles sont approuvées et pratiquées par tout le monde, nous n'avons point de remords. Les assassins et les voleurs, quand ils vivent entr'eux, n'ont point de remords [1].

Est-ce du moins un bonheur pour l'homme d'être né vertueux, porté d'inclination à faire du bien aux autres? Il nous paroît que c'est un sort très-fâcheux. 1.° Un homme de bien n'est pas plus assuré d'être heureux qu'un méchant. Par une loi irrévocable du destin, les hommes sont forcés d'être mécontens de leur sort; s'ils étoient tous parfaitement contens, il n'y auroit plus d'activité dans le monde. Les plaisirs ne sont rien pour qui est incapable de les sentir. Ce n'est pas la vertu qui fait les heureux, c'est la nature [2]. 2.° Il n'est pas certain d'obtenir l'estime et l'approbation des hommes. La vertu, dit-on, plaît à tous, à moins que leurs passions et leurs opinions fausses ne les forcent à en juger d'une façon peu conforme à la nature des choses : et c'est ainsi que la plupart en jugent; les hommes vertueux sont forcés de se détacher des futiles avantages que des sociétés injustes accordent au crime; il ne leur reste que la satisfaction de s'aimer et de s'estimer eux-mêmes. L'amour-propre bien fondé est la seule récompense qui reste à la vertu dans ce monde pervers [3]. 3.° Cet amour-propre, cette estime de soi-même se trouvent encore injustes et mal fondés. Un fataliste vertueux doit être humble et modeste par principe; il est forcé de reconnoître qu'il ne possède rien qu'il n'ait reçu; il n'est point en droit d'être vain de ses propres talens et de ses vertus;

(1 Syst. de la nat. tome I, c. 5, p. 65 : c. 12, p. 237, 243, 247. Syst. social, I. part. c. 13. — (2 Ibid. tome I, c. 15, p. 327, 330, 337. — (3 Syst. de la nat. p. 318, 324.

il sait que ces qualités ne sont que des suites de son organisation naturelle, modifiée par des circonstances qui n'ont pas dépendu de lui [1].

§ III.

Avons-nous tort de demander quel motif peut avoir l'homme dans ce système, de pratiquer la vertu? Le bonheur ne dépend pas de lui, mais de son tempérament et de son organisation; le témoignage de sa conscience est nul, sa volonté n'entre pour rien dans ses actions; l'estime de ses semblables est incertaine, parce que les sociétés sont corrompues; l'amour-propre seroit une vanité puérile; c'est la nature qui nous fait tels que nous sommes. Nos adversaires reconnoissent que la morale seroit vaine, si elle ne prouvoit aux hommes que leur plus grand intérêt est d'être vertueux : or, loin de le prouver, ils démontrent le contraire.

Quelle doit donc être la conduite d'un matérialiste fidèle à ses principes? C'est d'envisager la société comme un commerce où le plus fripon fait le plus de profit; d'en tirer le meilleur parti, en y mettant du sien le moins qu'il est possible; d'affecter la vertu, la bienveillance générale, un tendre amour pour l'humanité, sans se gêner en rien pour lui rendre service; de capter l'estime publique par des démonstrations de zèle, par des maximes pompeuses, par des déclamations contre les vices, sans déranger son bien-être ni ses plaisirs. Jusqu'à présent il nous paroît que ces docteurs de morale agissent beaucoup plus conséquemment qu'ils ne raisonnent.

Quand leur système seroit aussi vrai qu'il est faux et absurde, il seroit encore inutile et ridicule

(1 Syst. de la nat. c. 12, p. 243, 244.

de le proposer. Les hommes, disent-ils, ne sont que ce que les fait l'organisation; leurs systèmes sont forcés de céder à leur tempérament; ce ne sont point les opinions de l'esprit qui nous déterminent à agir, ce sont les passions [1]. Donc, quels que soient les systèmes et les opinions des hommes sur la morale, ils n'en seront ni plus vertueux, ni moins vicieux; il y a de la folie à leur enseigner le système des matérialistes plutôt qu'un autre. Ils disent que pour rendre à la morale toute sa force et à la vertu tout son prix, il faudroit un autre ordre de choses, une meilleure éducation, des lois plus sages, une politique plus éclairée, des idées et des mœurs différentes. Mais dans l'hypothèse de la fatalité, un autre ordre des choses est une contradiction; il seroit contradictoire que les hommes ne fussent pas tels qu'ils sont. L'éducation, les lois, les mœurs, les idées que nous avons, sont une suite nécessaire de l'essence des êtres, d'un arrêt irrévocable du destin. Selon eux, les lois de la nature sont immuables, universelles, irréformables, faites pour régler en tout temps et en tout lieu le sort de la race humaine [2]. Ils veulent donc par leur morale réformer des lois irréformables, changer le cours immuable de la nature universelle, altérer l'essence des causes physiques, briser la chaîne du destin et de la nécessité, refondre l'organisation des hommes. En vérité, c'est insulter à la raison et à la patience des lecteurs.

Le comble du ridicule de leur part, est de nous donner ces lambeaux du système d'Epicure maladroitement cousus à la fatalité des stoïciens, pour des *idées neuves* qui leur donnent droit à la recon-

(1 Syst. de la nat. tome I, c. 9, note, p. 128. Syst. social, I. part. c. 9. (2 Syst. de la nat. tome II, c. 14, p. 406. etc.

noissance, et presque à l'adoration de tous les hommes [1]; comme si nous avions oublié les merveilleux effets que cette morale produisit autrefois. Il est difficile de réprimer l'indignation, quand on voit de tels empyriques se couronner et s'encenser mutuellement, déclamer de concert contre les défenseurs de la morale religieuse. Mais ils n'échapperont pas à l'ignominie qui couvre depuis vingt siècles le maître dont ils se sont faits les disciples.

§ IV.

Leur système est réfuté par eux-mêmes, cela est clair; mais nous avons encore d'autres preuves à leur opposer.

Première preuve. Ce système suppose qu'il n'y a ni Dieu, ni providence; que l'homme est simplement un être sensible comme les animaux; qu'il n'a point d'âme, point de liberté; que l'autre vie est une chimère. Si ce sont-là autant d'erreurs dont la fausseté est démontrée, une morale établie sur ce fondement est aussi absurde que ces erreurs mêmes.

Il est contre le bon sens d'appeler *vertus* les effets de la sensibilité physique. Si c'est un acte de vertu d'engager les autres par des services à nous procurer le bien-être, ce doit être aussi une vertu de le procurer par nous-mêmes, de contenter les besoins de la nature, la faim, la soif, le sommeil. Le nom de *vertu*, synonyme dans toutes les langues à celui de *force*, répugne à l'idée que nous en donnent les matérialistes : de quelle force l'homme a-t-il besoin pour contenter les appétits de la nature et de la sensibilité physique? Lors-

(1 De l'homme, tome II, sect. 10, c. 11, p. 690. Hist. des établiss. des Europ. dans les Indes, tome VII, c. 14, p. 232.

qu'une passion est vaincue par une autre passion, comme la paresse par l'avarice, la vengeance par la crainte, la gourmandise par l'amour de la santé, cette victoire n'est point censée un acte de vertu. De même si un homme a fait du bien à ses semblables par hasard, contre son intention, en voulant leur faire du mal, l'utilité fortuite de son action ne la rend pas vertueuse.

De même, si l'*obligation morale* n'est autre chose que la *nécessité* de faire telle action ou de ressentir un dommage, le voleur qui me demande la bourse ou la vie m'impose une obligation morale de lui obéir; je pécherois en lui résistant. Des hommes qui se piquent de raisonner peuvent-ils digérer de pareilles conséquences?

Ils ont répété dix fois que dans la nature rien n'est positivement ni bien ni mal, parce que tout est nécessaire; et ils viennent nous parler de bien et de mal moral, en supposant toujours que tout est nécessaire. Telle est leur logique.

Deuxième preuve. Si la morale dérive de la sensibilité physique, les brutes en sont aussi capables que l'homme. Plusieurs animaux forment par instinct une espèce de société pour se procurer leur nourriture et leurs commodités : lorsque l'un d'entre eux craint d'irriter les autres, leur cède sa place ou une partie de sa proie, il fait un acte de vertu dans toute la rigueur du terme. Le chien et le cheval qui obéissent à l'homme par la crainte des coups, par l'appas des caresses ou de la nourriture, sont des animaux vertueux. Aussi plusieurs philosophes ont décidé que les abeilles, les fourmis, les castors forment des sociétés aussi bien réglées que les nôtres [1].

(1 Lettre de Trasib. p. 218. Le bon sens, § 97. Hist. des établiss. des Européens dans les Indes, tome VI, p. 73.

Puisque la nature, en nous rendant sensibles, nous rendit sociables ; en rendant mon cheval sensible, elle l'a rendu sociable et capable de vertu aussi bien que moi. Je sens, et mon cheval sent comme moi ; voilà le fondement de la morale posé entre lui et moi. Pour en tirer des services, je suis obligé de le nourrir, de le panser, de le caresser, de lui passer des caprices, de peur de le cabrer ; je suis donc en société morale avec lui. Lorsque j'en tire le meilleur parti, en lui faisant le moins de mal qu'il est possible, je suis vertueux à son égard. Pourvu que j'en agisse de même avec mes semblables, ils doivent être contens de moi. Mais des philosophes bornés à la morale des animaux, doivent nous permettre de chercher ailleurs que dans leurs écrits la morale des hommes.

§ V.

Troisième preuve. Les matérialistes sont contraints d'avouer que leur morale fondée sur l'animalité et non sur la raison, ne peut être admise dans l'état actuel des choses ; que, vu la corruption qui règne dans toutes les sociétés, il est impossible que la vertu fasse le bonheur de l'homme ; qu'elle ne sert souvent qu'à lui attribuer la haine et les mauvais services des citoyens puissans ; que les honneurs, les grâces, les récompenses, sont livrés à la brigue et à l'injustice. De-là leurs déclamations assidues contre le gouvernement, la législation, les mœurs. Selon eux, il faut abolir les religions, refondre les lois, réformer l'éducation, changer la politique, créer de nouvelles générations, avant que leur morale puisse produire ses effets [1]. Quand

(1 De l'homme, tome I, sect. 1, c. 16, p. 95 : tome II, sect. 10, c. 10, p. 678.

ils auront opéré sur le genre humain cette révolution miraculeuse, nous pourrons prêter l'oreille à leurs leçons; mais tant que les hommes seront tels qu'ils sont, ces principes seront faux et absurdes. Il n'est pas question d'imaginer une morale pour des êtres d'une espèce différente de la nôtre, il en faut une qui serve aux hommes dans tous les temps et dans toutes les circonstances; plus ils sont vicieux et corrompus, plus ils en ont besoin.

Selon nos adversaires, les récompenses et les peines éloignées et incertaines de l'autre vie, ne peuvent faire assez d'impression sur les hommes pour les attacher à leurs devoirs; mais, de leur propre aveu, les récompenses et les peines de cette vie ne sont ni toujours présentes ni toujours certaines : l'homme de bien est réduit à calculer, à espérer, et souvent à être trompé. Où sont donc les motifs capables de porter l'homme à la vertu?

Quatrième preuve. La morale des matérialistes tend à canoniser tous les vices et les désordres, dès qu'ils ont une fois passé en usage chez une nation. Pour mériter l'estime et l'approbation de ses concitoyens, un homme est obligé de se conformer à leurs mœurs et à leurs idées. Dans les républiques où l'on avoit coutume de tuer les enfans foibles et mal conformés, un citoyen auroit-il gagné l'estime publique en les conservant? Le meurtre de ces enfans étoit donc alors un acte de vertu et non de cruauté. Il en est de même de tous les autres désordres objectés par les pyrrhoniens contre la loi naturelle. Dès qu'ils étoient autorisés, parce qu'on les jugeoit *vraiment et constamment utiles au bien de la société*, il falloit s'y conformer pour ne pas encourir la haine et le blâme de la société. A cet égard, il est clair que le

système des matérialistes rentre dans celui des pyrrhoniens, qu'ils font semblant de rejetter.

Toute société quelconque a droit de statuer sur ce qui lui est utile ou pernicieux ; si elle se trompe, c'est son affaire, personne n'a rien à y voir. Dès que certaines sociétés jugent qu'il leur est utile de brûler les Juifs, les hérétiques, les matérialistes, les docteurs de morale épicurienne, est-ce à nous d'y trouver à redire ? Un incrédule, s'il raisonnoit, seroit forcé, par ses principes, de souscrire à tous les décrets de l'inquisition.

Comme toute société humaine est sujette à se corrompre, il faut une règle de morale plus sûre que le jugement de la multitude, et un motif plus solide que les avantages qu'elle peut procurer. L'homme de bien, environné de méchans, porte sa vue sur la loi divine et sur les biens éternels, ne craint point de braver la censure d'une génération dépravée, oppose son exemple au torrent des mœurs, et empêche le vice de prescrire contre la vertu.

§ VI.

Cinquième preuve. Nous ne pouvons savoir par expérience quels effets produiroit la morale épicurienne chez une nation entière d'incrédules ; il n'y en eut jamais de telle, et jamais il n'y en aura : mais l'histoire nous instruit de ce qu'elle a opéré de tout temps sur les particuliers. Elle n'a été admise que chez des nations corrompues et qui penchoient vers leur ruine, par des hommes voluptueux, avides, ambitieux, prêts à immoler la patrie à leurs intérêts personnels. A peine l'épicuréisme eut-il infecté dans la Grèce ceux qui étoient à la tête des affaires, qu'il étouffa le germe des

vertus et des affections sociales; le brigandage, les séditions, l'anarchie succédèrent à l'amour de la gloire et du bien public : les différentes villes toujours rivales et jalouses se ruinèrent l'une l'autre; les Romains profitèrent du moment pour les asservir. Polybe, témoin oculaire, a vu la source de cette révolution dans l'épicuréisme et le mépris de la religion. Cette même contagion, portée à Rome avec le luxe et les richesses de l'Asie, anéantit la vertu romaine. Une foule d'ambitieux et de voluptueux, qui ne croyoient plus aux dieux ni aux enfers, déchirèrent le sein de leur patrie, noyèrent la république dans le sang de leurs concitoyens; Montesquieu l'a observé. Juvénal, Tacite, Suétone, nous apprennent quelles étoient les mœurs de tous ces prétendus philosophes. La doctrine que l'on nous prêche aujourd'hui n'eut jamais de sectateurs que chez les nations perverties; elle a toujours consommé leur ruine et leur dégradation.

A ce funeste période, la vertu ne peut plus faire le bonheur actuel de l'homme; elle est plutôt un titre de proscription. Une nation vertueuse est seule capable de sentir le prix de la vertu; un peuple vicieux ne peut plus en supporter l'image. Alors il se forme des épicuriens et des incrédules; ils appellent la philosophie au secours de leurs passions, et cette lâche esclave les sert à leur gré : elle n'oseroit se montrer dans une société dont les mœurs sont mâles et pures. Les panégyristes du vice prennent donc pour établir leur morale le moment auquel, de leur propre aveu, cette morale est la plus impuissante. Ils vantent le bonheur temporel attaché à la vertu, dans des circonstances où ils sont forcés de convenir que la vertu ne peut plus produire le bonheur temporel. En reprochant aux hommes que l'intérêt est le mobile de toutes

leurs actions, ils s'attachent à prouver que cela doit être ainsi, que les actions humaines ne peuvent avoir un autre motif. Ils démontrent donc que la source du mal est la source du bien, que le vice et la vertu sont enfans du même père. En donnant à l'un le masque de l'autre, ils se flattent de duper les ignorans.

Quand nous leur objectons les effets que l'épicuréisme cause déjà parmi nous, ils répondent que cette corruption est venue du luxe, et non de l'incrédulité [1]. Mais l'incrédulité et le luxe sont frères; jamais un citoyen sobre, frugal, vertueux, n'a été épicurien, ni incrédule. Il faut que le poison de la volupté ait énivré les esprits, pour qu'elle soit regardée comme le souverain bien, et que l'on s'avise de douter s'il y a un Dieu et une loi naturelle.

§ VII.

Sixième preuve. Ce seroit une erreur de croire que le système des matérialistes modernes est différent de celui d'Epicure, des cyrénaïques, des pyrrhoniens. Tous les argumens des premiers ont été proposés par les disciples d'Epicure, et réfutés par Platon, par Socrate, par Plutarque, par Cicéron [2]. La vertu, disent nos oracles, est ce qui est constamment utile au genre humain vivant en société, et les motifs de la pratiquer sont les avantages qui y sont attachés par la société même. C'est une maxime d'Epicure [3]. Or, dans une société corrompue, on ne connoît plus ce qui est vraiment utile; la vertu est avilie, détestée et proscrite.

(1 Hist. des établiss. des Europ. dans les Indes, tome V, l. 13, p. 176. — (2 Cic. *de finib.* l. 1 et 2. — (3 Morale d'Epicure, max. 40, p. 246.

Dans une société d'anthropophages, la première des vertus est la cruauté; dans une société écrasée par le despotisme, il n'y a plus de vertu que l'esclavage, etc. Donc, quelle que soit l'idée de la vertu en elle-même, elle change de face au gré de la société. Tout ce qui est honoré, loué, récompensé dans une société, doit paroître une vertu; ce qui est méprisé, détesté, puni, doit passer pour un crime. C'est le système des pyrrhoniens. Espère-t-on de remettre en honneur une doctrine couverte d'opprobre depuis deux mille ans?

Quelques matérialistes, plus sincères que les autres, ont poussé les conséquences de leurs principes aussi loin qu'elles pouvoient aller, et ont ainsi fait tomber le masque de la secte. La Métrie enseigne sans détour, que le bien-être est le motif de la méchanceté aussi-bien que de la vertu; que ce motif conduit le perfide et l'assassin comme l'honnête homme; qu'il y a de la folie à nous reprocher ce qu'il n'étoit pas en notre pouvoir d'éviter; qu'en étouffant les remords, un méchant peut être heureux tout comme l'homme de bien; que celui qui aura une plus grande satisfaction à faire le mal, sera plus heureux que celui qui en aura moins à faire le bien; que la vertu et la probité sont des choses étrangères à la nature de notre être, ornemens et non fondemens de la félicité; que l'amour de la vie et du bien-être a évidemment des droits plus pressés que l'amour-propre etc. [1].

Vainement ses confrères lui ont reproché d'avoir raisonné sur la morale en vrai frénétique; nous soutenons qu'il a raisonné très-conséquemment; que ses accusateurs sont d'accord avec lui dans le fond : il n'est pas difficile de le démontrer.

(1 Discours sur le bonheur.

§ VIII.

1.° L'intérêt de l'homme n'est pas de savoir, si telle action est utile ou nuisible à la société, mais si elle est utile à lui-même. Tel homme peut faire une fortune considérable par une injustice, de laquelle il ne sera jamais soupçonné; au lieu qu'en gardant une exacte probité, il passera pour un fripon. Tel autre peut trahir sa patrie sans conséquence; et s'il s'immole pour elle, son sacrifice sera ignoré. Celui-ci, en flattant les vices de ses concitoyens, parviendra au faîte des honneurs; s'il tient ferme pour la vertu, il sera proscrit ou envoyé au supplice. Dans tous ces cas, où est le motif présent ou l'utilité de pratiquer la vertu?

Brutus, Caton, Socrate, Aristide, Phocion, furent vertueux; quelle récompense ont-ils reçue de la société? S'il n'y a point d'autre vie, respirent-ils le parfum des fleurs que nous jetons sur leur tombeau? Brutus, près de mourir, s'écria: *La vertu n'est qu'un vain nom;* Caton, avant de se tuer, relut Platon sur l'immortalité de l'âme; Socrate s'en occupoit en buvant la ciguë: ils concevoient que, sans une autre vie, la vertu est sans motif. Epicure comprenoit si bien la folie de travailler au bien de la société, qu'il conseilloit au sage de ne point se mêler des affaires publiques.

2.° Les matérialistes conviennent que l'idée du bonheur varie selon le tempérament, le goût, l'organisation de chaque individu [1]. Donc le voleur qui met son bonheur à dépouiller les passans, n'est pas plus répréhensible que l'homme charitable qui goûte un plaisir pur à soulager les

(1 Syst. de la nat. tome I, c. 9, p. 136, 137. De l'esprit, 4.e disc. c. 11, p. 164.

misérables ; l'un et l'autre suivent leur goût, et celui-ci est l'effet nécessaire du tempérament. C'est ce que prétend La Métrie.

3.° Un encyclopédiste, appliqué à rechercher l'origine du bien et du mal moral, met le discours suivant dans la bouche d'un raisonneur. « Je sens « que je porte le trouble et l'épouvante au milieu « de la société humaine ; mais il faut que je sois « malheureux, ou que je fasse le malheur des « autres, et personne ne m'est plus cher que je le « suis à moi-même. Qu'on ne me reproche point « cette abominable prédilection, elle n'est pas « libre, etc. » Que répond-il à ce harangueur? Qu'il faut l'étouffer [1]. Etouffer, ce n'est pas convaincre ; cela est-il juste dans les principes du matérialisme? Tout homme a droit de chercher son bonheur, et ce n'est pas un crime d'être mal constitué par la nature ; autrement il faudroit étouffer aussi les estropiés, les imbécilles, les incurables, parce qu'ils sont à charge à la société.

4.° Selon nos adversaires, la plupart des hommes, soit par le vice de l'organisation, soit par d'autres causes, ne jouissent point réellement de la raison, ne portent que des jugemens erronés, etc. [2]. Est-ce le suffrage d'une société ainsi composée qui décidera de ce qui est vice ou vertu, et qui nous inspirera l'ambition de lui être utiles?

5.° Un philosophe soutient que l'intérêt seul peut porter l'homme à des actions généreuses ; qu'il lui est aussi impossible d'aimer le bien pour le bien, que d'aimer le mal pour le mal [3]. C'est comme si l'on disoit qu'il est impossible d'aimer le plaisir pour le plaisir, ou le bonheur pour le

(1 Eucyclop. *Droit naturel.* — (2 Syst. de la nat. tome I, c. 9, p. 132. Syst. social, I. part. c. 6 et 8. — (3 De l'esprit, 2.e disc. c. 5, p. 127.

bonheur. N'y a-t-il donc pas un plaisir pur, intérieur, spirituel, à suivre les mouvemens du sens moral et de la conscience? Malheur à nos adversaires, s'ils ne l'ont jamais goûté!

6.° Est-on fort tenté de pratiquer aucune vertu, lorsque l'on voit la manière dont les matérialistes dégradent toutes les vertus? Selon eux, il n'y a aucune amitié sans intérêt ou sans besoin; l'amitié ne fait que des échanges; l'amour paternel vient ou du sentiment de la postéromanie ou de l'orgueil de commander, et la tendresse maternelle est inspirée par la crainte de l'ennui et du désœuvrement; la vertu des honnêtes gens n'est entée que sur la paresse, etc. [1].

En récompense, ces moralistes sublimes font l'apologie des passions; elles sont, à leur avis, la source de nos vertus, aussi bien que de nos vices. Il est inutile de résister au caractère et au tempérament; des hommes sujets à des passions qui doivent les plonger dans les plus grands malheurs, seroient fous de vouloir être plus sages [2]. Voilà encore la morale de La Métrie. Nous ne finirions jamais, s'il nous falloit réfuter toutes les maximes scandaleuses et absurdes de ces prétendus philosophes.

§ IX.

Première objection. Ils soutiennent néanmoins qu'un athée a des principes de morale sûrs, et des motifs inébranlables de pratiquer la vertu. « L'ex-« périence, disent-ils, lui prouve à chaque instant « que le vice peut lui nuire; que ses fautes les plus « cachées peuvent être mises au grand jour. Elle

(1 De l'esprit, 2.e disc. c. 2, note, p. 96. 3.e disc. c. 14 et 16. 4.e disc. c. 10. — (2 Ibid 4.e disc. c. 11, p. 159; 163.

« lui prouve que la société est utile à son bonheur ;
« que son intérêt exige donc qu'il s'attache à la
« patrie qui le protège. Tout lui montre que pour
« être heureux il doit se faire aimer ; que son père
« est pour lui le plus sûr des amis ; que l'ingrati-
« tude éloigneroit son bienfaiteur de lui : il sent
« que la justice est nécessaire au maintien de toute
« association ; que nul homme ne peut être content
« de lui-même, quand il sait être l'objet de la
« haine publique [1]. »

Réponse. Quand toutes ces maximes seroient inébranlables, c'est encore un ridicule, de la part des matérialistes, de les donner pour base à la morale. Ils disent que ce ne sont point les opinions générales de l'esprit qui nous font agir, mais les passions ; que l'organisation sera toujours plus puissante que les spéculations et les systèmes [2]. Donc si un athée est vertueux, ce n'est ni par réflexion, ni par principes, mais par tempérament, et par la force de l'organisation ; s'il est vicieux, c'est par la même cause. Il est absurde de proposer des motifs à une machine qui est bonne ou mauvaise, selon qu'il a plu à la nature de la construire.

Nous ajoutons, que tous les motifs de vertu que l'on prête à un athée sont à peu près nuls, selon ses principes ; que ces motifs reprennent toute leur force à l'égard d'un homme qui croit un Dieu et une autre vie ; que la révélation, loin de les réprouver ou de les affoiblir, les a proposés dans tous les temps.

(1 Syst. de la nat. tome II, c. 12. Le bon sens, § 171. Syst. social, I. part. c. 6 et 7. — (2 Syst. de la nat. tome I, c. 15 : tome II, c. 9.

§ X.

1.° Un athée sait que le vice peut lui nuire; mais il y a aussi des circonstances où il peut lui être très-avantageux : cela est prouvé par mille exemples. Selon notre moraliste même, dans les sociétés corrompues, il faut se corrompre pour devenir heureux; il y a des hommes si mal constitués, que le vice est nécessaire à leur bonheur. Qu'importe que le vice puisse nuire, s'il peut aussi procurer le bonheur?

Ses fautes les plus secrètes peuvent être dévoilées. Cela n'est pas toujours vrai; il y a eu de grands crimes dont on n'a jamais pu découvrir l'auteur. Dans des sociétés corrompues, les fautes sont si communes, que l'on n'y fait presque plus attention; une dose suffisante d'effronterie tient lieu de probité. C'est une dérision d'ajouter qu'un méchant peut révéler ses crimes dans le sommeil, dans l'ivresse, dans le délire; ce qui nous échappe dans ces circonstances ne prouve rien.

La société est utile à son bonheur; mais comme tant d'autres, il peut jouir de cette utilité, sans y mettre beaucoup du sien : plusieurs en jouissent même en lui portant préjudice.

Il doit s'attacher à la patrie qui le protège. Cela n'est pas démontré. Combien d'hommes profitent de la protection et des bienfaits de la patrie en lui insultant, en déclamant contre ses lois, en décriant son gouvernement, etc.! Selon leur axiome, une patrie qui ne nous rend point heureux, perd ses droits sur nous [1].

Il doit se faire aimer. Cela n'est pas nécessaire; il lui suffit d'être craint, et que personne n'ose lui

(1 Syst. de la nat. tome I, c. 14, p. 306.

nuire. Qu'ai-je à faire, dira-t-il, de l'amitié d'un père vieux, infirme, languissant, qu'il faut soigner et nourrir à mes dépens? Que me rendra-t-il en échange de mon amitié?

L'ingratitude éloigneroit son bienfaiteur de lui. Qu'importe, si ce bienfaiteur est hors d'état de lui faire du bien et de se venger.

La justice est nécessaire au maintien de toute association; mais on peut profiter de l'association, sans contribuer à son maintien.

Il est faux que nul homme ne puisse être content de soi-même, quand il sait être l'objet de la haine publique; plusieurs grands hommes l'ont encourue par leurs vertus et par le zèle le plus pur; ils avoient cependant lieu d'être très-contens d'eux-mêmes.

Les anciens athées, plus sincères que les modernes, raisonnoient aussi plus conséquemment. Ils disoient sans détour, que « l'amitié n'est bonne « ni aux insensés ni aux sages; les premiers ne « savent pas en user, les seconds n'en ont pas « besoin; ils se suffisent à eux-mêmes. C'est une « folie de s'exposer pour sa patrie à aucun danger, « et de renoncer à la sagesse pour l'avantage des « sots; notre patrie c'est le monde. Un sage ne se « fera aucun scrupule du vol, de l'adultère, de la « prostitution publique, lorsque l'occasion s'en « présentera; ces actions ne sont ni honteuses ni « mauvaises en elles-mêmes, mais seulement « selon l'opinion du peuple, qui n'est qu'une « multitude d'ignorans et d'insensés [1]. » C'est à cette école que La Métrie a puisé sa morale.

(1 Diogène Laërce, vie d'Aristippe, l. 2, p. 96.

§ XI.

En second lieu, nous soutenons que les motifs d'intérêt temporel et personnel reprennent toute leur force à l'égard d'un homme qui croit un Dieu, une providence, une autre vie.

De quelque manière qu'il soit organisé et constitué, il sent qu'il lui est libre de vaincre ses passions, que leur violence ne peut jamais excuser un crime. Il est persuadé que la justice divine ne permettra jamais que l'homme soit heureux par le crime; il le sent par les remords qui le tourmentent lorsqu'il est coupable : il lui est donc évident que la paix et le bonheur ne peuvent se trouver que dans la vertu.

Non-seulement il sait que tout crime peut être découvert, mais qu'il y a une providence qui se plaît souvent à le dévoiler par des moyens qui passent la prévoyance humaine, et il a toujours lieu de le craindre.

Il conçoit non-seulement que la société est utile à son bonheur, mais que Dieu l'a instituée pour cette fin, en a consacré les liens et prescrit les devoirs; que l'homme qui refuse d'y contribuer est indigne d'en recueillir les avantages.

Quand son intérêt n'éxigeroit pas qu'il fût affectionné à sa patrie, Dieu veut que le citoyen soit prêt à se sacrifier pour elle, et cela est juste. Il ne peut jamais être quitte envers une mère qui a veillé sur lui avant sa naissance, à laquelle il est redevable de son éducation, de ses droits, de sa fortune, en vertu de l'ordre établi de Dieu. Aucun malheur, aucune révolution ne peut l'affranchir de ce devoir.

Pour être heureux, l'homme doit se faire aimer;

ce n'est pas assez, heureux ou malheureux, il le doit. Les hommes sont ses frères, créés comme lui à l'image de Dieu, enfans de la providence, destinés à jouir du même bonheur éternel. S'il le fait haïr par des crimes, la société a reçu de Dieu le droit de punir; si elle le proscrit injustement, il a dans le ciel un vengeur.

Non-seulement un père est le plus sûr des amis, mais, quelle que soit sa conduite ou sa fortune, il porte un titre sacré; la paternité est le caractère de la divinité même : Dieu seul a pu donner à un être vivant le pouvoir de produire son semblable. En accordant l'autorité au père, il a mis dans son cœur la tendresse, le zèle, la complaisance envers le rejeton né de son sang. Ces sentimens ont commencé avant que l'enfant fût en état de les apercevoir, il doit s'en souvenir lors même qu'ils sont devenus impuissans : sa reconnoissance doit durer au delà du tombeau.

En dépit des matérialistes, la religion dit que la reconnoissance est un devoir; c'est sous le titre de bienfaiteur que Dieu demande nos hommages et promet de nouvelles faveurs. L'ingratitude d'un mauvais cœur éclate également envers Dieu et envers les hommes : aimera-t-il ceux qui lui font du mal, s'il ne sait pas reconnoître ceux qui lui font du bien?

§ XII.

3.° Si nous parcourions tous les devoirs d'humanité, de parenté, de société naturelle et civile, nous verrions qu'il n'en est aucun que la religion révélée n'ait rendu plus touchant et plus aimable. Ils ont été très-mal conçus par les philosophes,

mais ils n'ont point été ignorés par nos premiers pères.

Dieu à créé l'homme à son image; voilà le principe de tous les devoirs d'humanité. Il a consacré l'union du premier couple, source de tous les devoirs de société et de parenté. Il leur a ordonné de peupler et de cultiver la terre; de-là, le droit civil, le droit public, le droit des gens. En les bénissant, il a soumis l'homme au travail, la femme à son époux, l'enfant à ses parens, les membres de la société au chef : donc la félicité de tous est attachée à cet ordre divin. Qui sait mieux ce qui contribue au bien de l'univers, que celui qui l'a créé?

Il n'est point question de consulter la sensibilité physique, le raisonnement, l'expérience, le calcul des intérêts, pour savoir si l'homme doit aimer son semblable, sa famille, sa patrie, la société dont il est membre, si cela est nécessaire à son bonheur; Dieu l'a ainsi ordonné : les spéculations, les calculs, les raisonnemens contraires à cet ordre divin, sont nécessairement faux et absurdes; les excès des philosophes, en fait de morale, nous le démontrent.

Quiconque se promettroit la félicité dans le crime, n'a qu'à jeter les yeux sur le premier malfaiteur. Saisi de crainte, déchiré par les remords, se détestant lui-même, Caïn ne se connoît plus; presque seul sur la terre, il tremble de rencontrer un meurtrier.

Les patriarches nous montrent dans la simplicité des anciennes mœurs, les vertus sociales qui opèrent la prospérité, la paix, le bonheur des familles et des peuplades; au milieu de ce tableau, l'œil de la providence qui veille et dirige tous les événemens. Ils ne savent ni argumenter, ni peser le poids des motifs, ni creuser les fondemens du droit

et de la morale; Dieu, sa loi, sa justice, voilà toute leur philosophie : leurs descendans n'ont jamais eu lieu de s'applaudir de l'avoir oubliée.

A la seconde époque de la révélation, même plan de la providence. Dieu donne sa loi, s'en déclare le vengeur, y attache la prospérité d'une nation entière; quinze siècles de révolutions attestent l'accomplissement de la menace de la promesse. Les incrédules en sont scandalisés; à eux seuls sans doute il appartient de fonder la morale sur l'intérêt, Dieu a eu tort de suivre ce plan dans la sanction de la loi mosaïque. Nous verrons dans la suite combien ce reproche est insensé.

Il nous seroit aisé de montrer dans les écrits de Salomon, des prophêtes, de l'ecclésiastique, toutes les maximes de morale dont les incrédules veulent se faire honneur, et mieux motivées que dans leurs froides dissertations.

Nous prouverons en son lieu, que l'évangile nous les propose et y joint les mêmes motifs. A la vérité, Jésus-Christ ne disserte point; quand Dieu parle, il lui convient de commander et non d'argumenter [1].

§ XIII.

Deuxième objection. Les moralistes chrétiens, les théologiens, les prédicateurs, n'ont jamais fait sentir les motifs naturels de pratiquer la vertu; ils ne parlent que des motifs surnaturels, du ciel, des grâces, des exemples de Jésus-Christ. Jamais ils ne se sont appliqués à montrer que l'homme est engagé par son intérêt actuel et personnel à faire le bien et à éviter le mal. Ils reprouvent la morale humaine, les vertus humaines, les motifs humains; on diroit qu'ils ne parlent pas à des hommes.

(1 Lactance, divin. instit. l. 3, c. 1.

Réponse. Cela est faux. Sans alléguer les sermons de Bourdaloue et de Massillon, nous ne citerons qu'un livre plus récent : *La règle des devoirs que la nature inspire à tous les hommes* [1]. L'auteur démontre que la raison, l'intérêt, la nature, nous prescrivent les mêmes devoirs que l'évangile. On y trouvera des leçons plus claires, plus solides, plus sages, plus sensibles que celles de Sénèque, d'Epictète, de Marc Antonin, de Cicéron, de Socrate. L'auteur avoit-il plus d'esprit qu'eux? Non; mais il avoit un meilleur guide.

Supposons pour un moment l'accusation vraie. A quoi bon insister sur des motifs qui, selon nos adversaires, sont si familiers, si naturels, si palpables, que les athées mêmes en sont pénétrés? Il n'est pas fort nécessaire de prêcher ce que tout le monde sait et sent par expérience, sans étude et sans réflexion; il l'est d'avantage d'inculquer aux hommes ce qu'ils ne sentent point, ce qu'ils oublient, ce qu'ils affectent de méconnoître.

Ce sont les motifs humains mal entendus et mal envisagés par les passions, qui produisent tous les crimes : donc il est essentiel de les réprimer et de les rectifier par les motifs de religion. La folie des philosophes est de vouloir que la raison trompée et égarée s'éclaire par elle-même; que des motifs pris de travers se corrigent par eux-mêmes; qu'une nature dépravée se purge et se guérisse par la seule force de son tempérament, pendant qu'ils avouent que par elle-même cette nature est incurable et irréformable.

Dès que l'on perd de vue la religion en fait de morale, on ne fait plus que des dissertations sèches, abstraites, métaphysiques, hors de la portée du peuple, sans force, sans vigueur; au lieu que les

(1 4 vol. in-12. Paris, 1758.

motifs de religion sont clairs, touchans, persuasifs, affectent les hommes de tous les états. Mettez tous les traités de morale philosophique à la main du peuple, et voyez ce qu'il y comprendra.

Depuis cinquante ans, des philosophes pleins de zèle crient que les principes de la morale ne sont pas connus, que l'étude la plus négligée est celle de la morale, que nous n'avons point encore sur ce sujet de bon livre élementaire. Qui les empêche de faire ce livre? Nous prédisons hardiment qu'il ne se fera point; que s'il est fait par un matérialiste, ce sera un chef-d'œuvre d'absurdité, d'ennui et de dépravation.

§ XIV.

L'auteur du discours préliminaire de l'encyclopédie a voulu tirer de la sensibilité physique, les idées du juste et de l'injuste, du vice et de la vertu, parce que dans le système à la mode il faut, de gré ou de force, que toutes nos idées viennent des sensations : nous ne pouvons nous dispenser d'examiner cette théorie.

« Chaque membre de la société, dit-il, cher-
« chant à augmenter par lui-même l'utilité qu'il
« en retire, et ayant à combattre dans chacun des
« autres un empressement égal au sien, tous ne
« peuvent avoir la même part aux avantages, quoi-
« que tous y aient le même droit. *Un droit si*
« *légitime* est donc bientôt enfreint par ce droit
« barbare d'inégalité, appelé loi du plus fort, dont
« l'usage semble nous confondre avec les animaux,
« et dont il est pourtant si difficile de ne pas abu-
« ser. Ainsi la force donnée par la nature à certains
« hommes, et qu'ils ne *devroient* sans doute em-
« ployer qu'au soutien et à la protection des

« foibles, est au contraire l'origine de l'oppression « de ces derniers. Mais plus l'oppression est vio- « lente, plus ils la souffrent impatiemment, « parce qu'ils sentent que *rien de raisonnable* n'a « dû les y assujettir. De-là, la notion de l'injustice, « et par conséquent du bien et du mal moral.... « De-là aussi, cette loi naturelle que nous trou- « vons au dedans de nous.... C'est ainsi que le « mal que nous éprouvons par *les vices* de nos « semblables, produit en nous la connoissance « réfléchie des vertus opposées à ces vices; con- « noissance précieuse, dont une union et une éga- « lité parfaite nous auroient peut-être privés [1]. »

Nous ne prétendons tirer aucune induction fâcheuse de ce passage. A la page suivante, l'auteur professe hautement l'existence de Dieu, la nécessité de la religion, l'immortalité de l'âme; il n'est question que d'examiner la justesse de cette spéculation philosophique.

1.° Il commence par supposer que tous les hommes ont un *droit égal* aux avantages de la société, et qu'ils le sentent, quoique la nature ait donné aux uns plus de force qu'aux autres. Nous ne révoquons point en doute cette égalité de *droit;* mais nous demandons sur quoi elle est fondée, qui a donné aux hommes ce droit égal, par quelle voie ils le sentent, de quelle sensation cette idée peut leur être venue. Si avant d'avoir éprouvé une injustice, une violence, l'homme a déjà l'idée de *droit,* il a aussi l'idée de *justice*, puisque celle-ci consiste à rendre à chacun son droit ou ce qui lui est dû. Alors la théorie de l'auteur tombe par terre; il est faux que l'idée de justice nous vienne par la sensation d'une injustice que nous éprouvons. Voilà déjà une faute énorme de logique.

(1 Encycl. disc. prél. p. iij. Thèses de l'abbé de Prades, p. 2.

2.° Il dit que les plus forts *devroient* sans doute employer leurs forces au soutien et à la protection des foibles. Nous demandons encore d'où vient ce *devoir*, quelle sensation peut en faire naître l'idée.

3.° Il soutient que la notion de *l'injuste* vient de l'oppression ou de la violence que les foibles éprouvent de la part des forts. Cela est faux. Toute violence soufferte, toute sensation douloureuse éprouvée de la part d'une force extérieure, n'emporte point la notion d'injustice. Lorsqu'un coup de vent vient enlever mon chapeau et le jette dans un précipice, ou me cause une chute qui me blesse, j'éprouve une violence, une sensation aussi fâcheuse que si un voleur m'enlevoit mon chapeau, ou si un brutal me jetoit par terre. Pourquoi la même sensation me donne-t-elle l'idée d'injustice dans le second cas, et non dans le premier? Voilà ce qu'il falloit expliquer.

Les foibles, ajoute l'auteur, souffrent impatiemment l'oppression et la violence de la part des plus forts, parce qu'ils *sentent* que rien de raisonnable n'a dû les y assujettir. Comment le sentent-ils? Rien de raisonnable ne m'oblige à souffrir la violence d'un coup de vent, sinon l'impuissance d'y résister : donc si je suis dans la même impuissance de résister à un homme plus fort que moi, je n'ai pas plus de raison de lui attribuer une *injustice* qu'au vent qui m'a renversé.

4.° L'auteur conclut que si les hommes étoient dans une union et une égalité parfaite, nous n'aurions peut-être aucune connoissance du bien ni du mal moral. Cela est encore faux. Supposez les hommes égaux et unis tant qu'il vous plaira; sans se faire du mal, ils peuvent se faire du bien; le bien se fait sentir tout comme le mal : si la sensation du mal peut me donner la notion d'injustice,

pourquoi la sensation du bien ne me donneroit-elle pas l'idée de justice ?

La sensation par elle-même ne peut me donner que l'idée d'un bien ou d'un mal physique; supposer qu'elle me donne aussi l'idée du bien ou du mal moral, ce n'est plus raisonner. Décider que nous avons l'idée du vice avant celle de la vertu, c'est comme si l'on vouloit prouver que nous connoissons le chaud plutôt que le froid, la douleur avant le plaisir, le mouvement avant le repos, le noir antérieurement au blanc. De deux qualités contraires, y en a-t-il une dont la notion ait le privilége d'entrer dans notre esprit plus promptement que l'autre ?

Il est évident que la notion du *juste* et de l'*injuste* suppose : 1.° Les idées de *connoissance* et de *liberté* dans le principe qui agit ; un agent aveugle et nécessaire ne peut être ni juste ni injuste [1]. Or, ces deux idées viennent immédiatement du sentiment intérieur et non des sensations. 2.° La notion d'un *droit*, et cette notion ne peut venir d'aucune sensation. La théorie de l'auteur du discours n'a donc ni justesse ni solidité.

Elle porte encore sur une fausse supposition. Il envisage les hommes comme jetés par hasard sur la face de la terre, obligés par leurs besoins à se réunir en société, formant toutes leurs idées d'après leurs sensations : hypothèse imaginaire ; jamais le genre humain n'a été dans cet état. Nous naissons tous dans une société déjà formée, du moins entre nos père et mère [2] ; nous recevons par l'éducation la plupart de nos idées. Dieu l'a ainsi réglé dès le commencement du monde ; lui-

(1 On l'a très-bien remarqué dans l'encyclop. même, art. *Droit naturel*. — (2 Polit. natur. tome II, disc. 6, § 3, p. 62.

même a été le père et l'instituteur de nos premiers parens. La société est l'ouvrage de Dieu, et non celui des hommes ; lui assigner une autre origine, imaginer la manière dont l'homme auroit pu recevoir ses idées dans un autre état possible, c'est raisonner en l'air : tirer de cette possibilité des conséquences, bâtir là-dessus des systèmes de morale, c'est forger un roman qui n'aboutit à rien.

Cette théorie sublime qui rapporte tout aux sensations, n'a été imaginée que pour frayer le chemin au matérialisme. Nous voyons à présent pourquoi la philosophie de Locke a été si bien accueillie, et les effets qui en ont résulté. C'est avec raison qu'elle a été censurée dans les thèses de l'abbé de Prades, parce qu'elle est fausse, mal raisonnée, et conduit à des conséquences morales très-pernicieuses.

ARTICLE IV.

SYSTÈME DE MORALE DES STOÏCIENS.

§ I.

Platon, Aristote, Cicéron et d'autres adoptoient le principe des stoïciens ; ils pensoient que la vertu se suffit, trouve en elle-même son bonheur et sa récompense ; que sa beauté et le degré d'excellence auquel elle élève l'homme, sont un motif assez puissant pour nous engager à l'embrasser. Cette opinion rentre à peu près dans celle qui établit

uniquement la loi naturelle sur le sentiment moral, ou sur le penchant inné qui porte l'homme à la vertu.

Plusieurs philosophes modernes, frappés de l'éclat de cette spéculation, se sont appliqués à prouver qu'il n'est pas besoin d'une loi divine, de peines, ni de récompenses, pour établir une différence essentielle entre le vice et la vertu, ni pour imposer à l'homme l'obligation d'éviter l'un et de pratiquer l'autre. Bayle a suivi ce sentiment, dans la vue de prouver qu'un athée peut avoir des motifs solides d'être vertueux.

Il y a, dit-il, une difformité naturelle dans le vice, une beauté naturelle dans la vertu; les athées peuvent sentir l'une et l'autre, et en être touchés. De même qu'il y a des règles invariables de raisonnement, indépendantes des caprices de l'homme, il y en a aussi pour les actes de la volonté; c'est un défaut de violer les unes ou les autres. Ces règles émanent également de la nature de l'homme, et lui imposent une obligation; il pèche contre la raison, lorsqu'il s'en écarte. Il est aussi évident qu'il faut garder sa promesse, honorer son père, avoir de la reconnoissance, assister les misérables, etc., qu'il est évident que le tout est plus grand que la partie. Il n'est donc pas nécessaire de croire un Dieu et une providence, pour sentir que la vertu est digne d'estime et de louange, que le vice mérite la haine et le mépris.

2.° Les théologiens soutiennent qu'indépendamment des décrêts de Dieu, il y a des choses bonnes ou mauvaises par elles-mêmes, sur lesquelles Dieu n'a pas pu faire des lois arbitraires. Dieu, disent-ils, n'a pas pu commander de mentir, d'être ingrat ou perfide; la sincérité, la reconnoissance, la fidélité, ne sont pas seulement bonnes et

louables parce qu'elles sont commandées, elles sont commandées au contraire, parce qu'elles sont bonnes et louables. Quand Dieu n'en auroit pas fait une loi, elles ne seroient pas moins des vertus, et les actes contraires seroient toujours des crimes. Les idées de vice et de vertu sont donc antérieures à la loi divine.

3.° Ces notions sont confirmées par le fait, puisqu'il y a des athées vertueux [1].

Bayle, à son ordinaire, déguise l'état de la question. Il s'agit de savoir : 1.° si dans les principes de l'athéisme, on peut fonder la différence entre le vice et la vertu sur une raison solide; si l'on peut expliquer pourquoi il est bon et louable de tenir ma parole à mon préjudice, pourquoi il est mal de la violer quand mon intérêt présent l'exige : 2.° si cette différence une fois admise, impose une obligation proprement dite, et si elle est un motif suffisant pour déterminer la volonté humaine. Nous soutenons la négative sur ces deux points.

En effet, s'il n'y a point de Dieu, je suis à moi-même ma dernière fin; mon intérêt personnel est ma seule loi; le penchant naturel à rechercher mon bien est dans l'ordre. S'il se présente une circonstance dans laquelle je puisse violer impunément ma promesse pour me procurer un avantage réel, j'en ai le droit incontestable. Si j'entends mal mon intérêt pour le moment, je puis être ignorant et aveugle, mais je ne suis ni vicieux ni coupable.

En second lieu, supposons une différence essentielle entre le vice et la vertu, quel motif peut avoir

(1 Pensées sur la comète, § 114 et suiv. Continuation, § 143 et suivans. L'objection de Bayle est très-bien réfutée dans l'encyclop art. *Vertu*.

un athée d'éviter l'un et de pratiquer l'autre? D'un côté, l'instinct moral me dit que telle action est vertueuse et louable; de l'autre, la passion me fait sentir que l'action contraire est agréable et avantageuse. Où est le motif qui doit me faire préférer la vertu au plaisir? Mon action ne sera point louée si on l'ignore, et si la louange me touche moins que le plaisir ou l'intérêt, pourquoi fera-t-elle pencher la balance? Ma conscience m'approuvera; soit : mais la passion murmurera. La conscience est, si vous voulez, la voix de la nature; mais la passion ne parle pas moins haut : laquelle des deux a droit d'imposer silence à l'autre?

Il y a des règles invariables de raisonnement; donc il y en a aussi pour la volonté. Un bon athée nie la conséquence. Je suis invinciblement déterminé à bien raisonner, aucun de mes penchans ne s'y oppose; mais ma liberté, mon bien-être, mon intérêt présent, réclament contre les entraves que l'on veut mettre à ma volonté. Il est évident que le tout est plus grand que la partie; il ne l'est point que je doive tenir ma promesse à mon préjudice. En faisant un mauvais raisonnement, je me trompe; en commettant ce que l'on nomme un crime, je me trompe peut-être encore : dans le premier cas, l'erreur est innocente; pourquoi non dans le second?

Nous pensons comme les théologiens, qu'il y a des choses bonnes ou mauvaises par leur nature, antécédemment à toute loi divine; mais aucune ne l'est antérieurement à la volonté divine de créer l'homme tel qu'il est. C'est parce que le Créateur lui a donné tels besoins, tel instinct, telles facultés, qu'il a dû conséquemment lui commander telles actions, lui en défendre telles autres. La nature de

l'homme et la nature de ces actions est donc la raison fondamentale de la loi : mais cette nature vient de Dieu ; si elle venoit du hasard, elle ne pourroit fonder aucune loi ni aucune obligation ; le bien et le mal seroient des mots vides de sens.

S'il y a des athées vertueux, ils vivent dans des sociétés fondées sur la religion ; ils sont forcés par les lois et les usages à contredire leurs principes ; et cela ne prouve rien.

§ II.

Burlamaqui, dans ses principes du droit naturel, soutient que la *raison* seule suffit pour fonder une obligation. « La raison, dit-il, est une règle de « nos actions, indépendamment de toute loi et de « tout législateur extérieur. Cette règle oblige, « car elle restreint la liberté ; elle nous lie, nous « sommes obligés de la suivre : cela forme une « obligation interne ; l'obligation externe plus « forte vient du législateur. En effet, une règle « dit un dessein : quand donc on connoît qu'un « moyen est propre pour conduire à une fin, il « est nécessaire de s'en servir. Or, les maximes « de la raison font parvenir à une certaine fin, on « le connoît ; on est donc dans la nécessité de les « suivre comme une règle. Voilà l'obligation pro- « prement dite [1]. »

Nous ne savons pas si cet auteur s'est bien entendu lui-même. La raison voit que telle action peut produire mon propre bien ou celui des autres ; voilà deux fins différentes et souvent opposées : la question est de savoir à laquelle je dois tendre, et si la raison m'ordonne de faire le bien des autres plutôt que le mien. S'il n'y a point de loi, par quel

(1 Princ. du droit nat. I. part. c. 6, II. part. c. 7.

motif ou par quel ressort la raison me met-elle dans la nécessité de préférer l'un à l'autre?

L'auteur semble se contredire ailleurs. « A « l'égard des lois humaines, dit-il, comme toute « leur force et leur obligation dépendent, en « dernier ressort, de la volonté même du sou- « verain, on ne sauroit dire, à proprement parler, « qu'elles l'obligent; car toute obligation suppose « nécessairement deux personnes, un supérieur et « un inférieur [1]. » Cependant la raison dicte à un souverain qu'il est juste de donner l'exemple; que c'est le moyen de rendre ses lois plus respectables. Si ce motif n'impose point d'obligation, comment tout autre motif peut-il obliger?

Aussi il enseigne que l'autorité de l'être suprême donnant force de lois proprement dites aux maximes de la raison, ces maximes acquièrent par-là le plus haut degré de force qu'elles puissent avoir pour lier et assujettir notre volonté [2]. Il devoit conclure que, sans cette autorité, la raison n'auroit plus force de loi.

On doit juger de même du sentiment moral; il nous porte au bien moral que la raison nous montre; mais il est contrebalancé par les passions qui nous en détournent : entre ces deux penchans, nous demeurons libres. Le premier ne doit donc prévaloir qu'autant qu'il est l'organe de la loi ou de la volonté du législateur souverain; mais il n'est pas la loi même. S'il étoit en nous par hasard, il ne feroit pas plus loi que les passions.

Nous convenons qu'il y a un plaisir pur à faire un acte de vertu; que l'expérience de ce sentiment noble et délicieux est un motif de répéter les actions qui nous l'ont fait éprouver. Quand ce plaisir seroit supérieur à celui des passions satisfaites, cela n'im-

(1 Princ. du droit polit. I. part. c. 7, § 9, — (2 Ibid. § 16.

poseroit point encore une obligation de le préférer. De même que l'homme est libre de choisir entre deux plaisirs sensuels inégaux, il ne l'est pas moins de choisir entre le plaisir sensuel et le plaisir moral. Dans le premier cas, il n'est point coupable; comment prouvera-t-on qu'il l'est dans le second? La loi; voilà ce qui décide. Les goûts sont arbîtraires, et ne dépendent point de nous : supposer comme certains moralistes que la vertu n'est qu'un goût [1], c'est juger qu'elle est un bonheur, et non un devoir.

De même que le plaisir sensuel est souvent empoisonné par les remords, le plaisir moral est souvent tempéré par le murmure des passions; s'il n'y a point de loi, pourquoi devons-nous rechercher l'un plutôt que l'autre? Cette question ne paroît résolue par aucun philosophe; il faut absolument remonter à la volonté du Créateur. Cette volonté même ne seroit pas une loi rigoureuse, si elle ne proposoit des peines et des récompenses. Nous avons donné ailleurs la raison qui prouve que le sentiment moral est l'organe de la loi, et que les passions ne le sont point.

§ III.

Première objection. Il y a obligation d'agir, disent certains moralistes, dès qu'il y a un motif : or, la raison et le sens moral qui nous dictent que telle action est bonne et louable, ne sont-ils pas un motif de la faire? 1.° Un homme est certainement obligé à faire telle action, dès qu'il ne peut l'omettre sans se condamner : or, indépendamment de la loi divine, l'homme ne peut omettre une

(1 Hume, tome I, 21.e essai, p. 361 : tome II, premier essai, p. 21.

bonne action, ou en faire une mauvaise sans se condamner : donc l'obligation est indépendante de la loi divine, quoiqu'elle en reçoive une nouvelle force. 2.° Pourquoi sommes-nous obligés de nous soumettre à la loi divine? Sans doute parce que cela est juste et raisonnable : donc cette loi même suppose déjà un motif de justice, ou une obligation antérieure de nous y soumettre. L'obligation ne résulte donc point de la loi, elle la précède.

Réponse. La première de ces maximes est fausse; le plaisir attaché à satisfaire les appétits sensuels, est certainement un motif de les contenter; mais ce n'est pas toujours une obligation, c'est souvent un crime. Lorsque l'appétit sensuel est en opposition avec le sentiment moral, ce sont deux motifs contraires : la question est de savoir lequel des deux impose une obligation plutôt que l'autre, et pourquoi.

La seconde ne résout point la difficulté. Quand je fais une mauvaise action malgré le sentiment moral; la conscience me condamne; quand je pratique une vertu malgré la passion qui m'en détourne, celle-ci murmure : la question est de décider laquelle des deux je dois écouter. Si la conscience n'est pas la voix de Dieu, elle ne signifie rien; c'est un murmure semblable à celui des passions, l'on en est quitte pour l'étouffer. Il est faux d'ailleurs que je ne puisse omettre une bonne action quelconque, sans me condamner; si elle n'est pas commandée, il n'y a point de péché ni de blâme à l'omettre. Une action *mauvaise* est une action défendue par la loi; toute autre notion est fautive.

La troisième maxime n'est qu'une vaine subtilité. Dire que nous sommes obligés d'obéir à la loi, ou dire que la loi nous oblige, c'est la même chose;

l'obligation est donc l'effet de la loi. Le motif d'obéir est sans doute la justice de l'obéissance, notre intérêt, l'amour bien réglé de nous-mêmes; mais cette justice, cet amour, cet intérêt, n'auroient pas lieu; si la loi n'existoit pas. La loi est donc nécessaire pour exciter ce motif, pour servir de frein aux passions, pour donner la force impérative à la conscience et au sentiment moral. Cela nous paroît demontré.

§ IV.

Deuxième objection. L'exemple des stoïciens prouve contre vous; ils ne croyoient ni l'immortalité de l'âme, ni les peines, ni les récompenses de la vie à venir : cependant « ils regardoient comme une « chose vaine les richesses, les grandeurs hu- « maines, la douleur, les chagrins, les plaisirs; « ils n'étoient occupés qu'à travailler au bonheur « des hommes, à exercer les devoirs de la société : « il sembloit qu'ils regardassent cet esprit sacré « qu'ils croyoient être en eux-mêmes, comme une « espéce de providence favorable qui veilloit sur le « genre humain [1]. »

Réponse. Ne rabattons rien de ce panégyrique; combien citera-t-on d'hommes auxquels il puisse convenir? Cinq ou six peut-être dans toute l'antiquité; ces prodiges ne font pas règle. Le commun des hommes, les nations entières ne sont pas capables de la trempe de caractère, et de l'enthousiasme de vertu dont se paroient les stoïciens rigides. Cicéron qui connoissoit leurs maximes, soutient non-seulement qu'elles ne convenoient pas à tous les hommes, mais qu'elles étoient outrées, peu conformes à la nature et à la vérité, incapables

(1 Esprit des lois, l. 24, c. 10.

de tenir contre les objections des sceptiques [1]; leur système de morale n'étoit ni solide ni raisonné; jamais morale ne fut moins populaire.

D'ailleurs est-il certain qu'ils n'espéroient rien après la mort? Comme tous les autres philosophes, ils se contredisent. Bayle l'a remarqué à l'égard de Sénèque, qui tantôt semble admettre la providence divine et la vie future, et tantôt la nier [2]. Il reproche le même défaut à tous les stoïciens; et à toutes les autres sectes de philosophie [3]. Chrysippe, l'un des chefs de l'école de Zénon, convenoit que le seul et véritable fondement de la morale est la volonté de Dieu, interprétée par le sentiment moral et par la nature des choses [4] : ou c'étoit une contradiction avec les principes du portique, ou les stoïciens pensoient comme nous.

Nous avouerons, si l'on veut, qu'une forte passion pour l'étude, pour un système dont on est prévenu, pour les maximes des sages, jointes à l'orgueil si naturel aux philosophes, peut étouffer les inclinations qui ont quelque chose de bas; inspirer des sentimens de probité et d'honneur, échauffer même le zèle du bien public dans un homme qui jouit d'ailleurs d'un rang honorable dans le monde. Mais il faut une morale pour tous les hommes, et la manie du philosophisme, ne sera jamais la maladie générale du genre humain.

De quoi servira enfin la philosophie, lorsqu'elle sera pervertie par les mœurs publiques d'une nation? De tout temps, elle en a été, non la réformatrice, mais l'esclave. Les Grecs et les Romains vertueux goûtèrent la morale austère des stoïciens;

(2 Pro Murænâ, n.° 60. De legib. l. 1. Plutarque, contrad. des stoïciens, n.° 17. — (2 Contin. des pensées div. § 61 et suiv. Plutarque, ibid. — (3 Bayle, ibid. § 105. Manuel d'Epictète, t. I, p. 5, 199, 368 : t. II, p. 379. — (4 Plutarq., contrad. des stoïciens, n.° 7 et 8.

devenus vicieux, ils donnèrent tête baissée dans l'épicuréisme : sommes-nous plus sages? Alors si la religion ne vient au secours de l'humanité, quel sera notre sort ? Ce n'est donc pas la philosophie qui règle les mœurs, ce sont les mœurs qui décident du système philosophique qui régnera dans tel siècle.

§ V.

« L'amour de la philosophie, dit M. Hume, est « sujet au même inconvénient que le zèle pour la « religion. Il devroit réformer les mœurs et ex- « tirper les vices; mais par l'abus que l'on en fait, « il ne sert le plus souvent que d'aliment à nos « passions; il nous entraine d'une manière plus « décidée, du côté vers lequel notre nature et « notre tempérament ne penchoient déjà que trop. « A force d'aspirer à la fermeté magnanime du « sage, et de nous renfermer dans les jouissances « intérieures de l'esprit, il arrivera à coup sûr « à notre philosophie ce qui est arrivé à celle « d'Epictète et des autres stoïciens; elle se réduira « à un pur raffinement d'amour-propre, et la « subtilité de nos raisonnemens ira jusqu'à nous « dépouiller de toute vertu et à nous priver de tous « les agrémens de la vie sociale [1]. »

« Il y a des hommes d'une constitution si per- « verse, si insensible, que rien ne fait impression « sur elles. La vertu et l'humanité sont des choses « dont elles n'ont point d'idées; elles ne sentent « aucun amour pour leurs semblables, aucun désir « de mériter leur estime ou leurs applaudissemens; « c'est-là un mal incurable et pour lequel la phi- « losophie n'a point de remède.... »

(1 Hume, tome II, 5.e essai sur l'entend. p. 93.

« Vit-on jamais naître ou se ralentir une « passion, par les raisonnemens artificieux de « Sénèque ou d'Epictète ?.... Les méditations phi- « losophiques sont trop recherchées et trop alam- « biquées pour influer sur nos mœurs et pour « déraciner nos penchans. La philosophie, qui « opère ces grands effets, a placé son siège au « dessus de la région des vapeurs; la respiration « nous manque dans un air si subtil. C'est encore « un grand défaut de ces maximes raffinées des « philosophes, qu'elles ne sauroient jamais affoi- « blir ni extirper nos passions vicieuses, sans pro- « duire en même temps les mêmes effets sur nos « dispositions à la vertu, et sans plonger nos « âmes dans une indifférence létargique.... Dé- « truisez vos nerfs, vous cesserez d'être sensible « à la douleur; mais le serez-vous encore au plai- « sir [1]? »

L'auteur démontre cette vérité en examinant les maximes les plus imposantes des stoïciens, et en faisant voir qu'en les prenant à la rigueur elles peuvent avoir de funestes conséquences dans la vie sociale. Il considère de même plusieurs vertus morales, et montre que les avantages qu'elles procurent peuvent à peine compenser les inconvéniens qui y sont attachés.

« A force de réfléchir sur l'humanité, dit un « autre observateur; à force d'examiner les hom- « mes, le philosophe apprend à les apprécier selon « leur juste valeur; et il est difficile d'avoir bien « de l'affection pour ce que l'on méprise. Bientôt « il réunit dans sa personne tout l'intérêt que les « hommes vertueux partagent avec leurs sembla- « bles, son amour-propre augmente en proportion « de son indifférence pour le reste de l'univers. La

(1 Hume, essais moraux et polit. t. I, 21.e essai, p. 362, 369.

« famille, la patrie deviennent pour lui des mots « vides de sens : il n'est ni parent, ni citoyen, ni « homme; il est philosophe [1]. »

Comme ces réflexions ne sont que trop bien confirmées par l'expérience, elles servent à dissiper en partie la fumée de l'encens que se donnent nos prétendus sages, et à nous faire comprendre ce que c'est que *le siècle de la philosophie*. « Se fût-il « agi du salut de l'Angleterre? Pour la sauver, dit-« on, le paresseux Shastesbury, cet ardent apôtre « du beau moral, ne se fût pas fait porter au par-« lement [2]. » L'insensibilité des stoïciens étoit une véritable inhumanité [3].

§ VI.

Il est donc prouvé jusqu'à la démonstration, que la loi naturelle ou la volonté divine, intimée à l'homme par la conscience et par le sentiment moral, est le premier fondement de nos devoirs, le seul motif de vertu à portée de tous, le principe de la force obligatoire des lois, la base de la morale et de la société. Si on la perd de vue, l'ordre moral ne porte plus sur rien; l'homme, semblable à un animal, n'est plus conduit que par l'intérêt ou par l'appât du bien sensible; il n'est pas plus capable de vice ni de vertu que les animaux qui vivent en troupes, comme les castors et les abeilles.

De même que la différence que nous sentons entre nos actes libres et nos actions nécessaires, est une preuve invincible de la liberté des premiers, la différence que nous éprouvons entre les actes

(1 OEuvr. de J.-J. Rousseau, t. I, p. 160. — (2 De l'homme, par Helvet. tome II, sect. 5. c. 3, p. 22. — (3 S. Aug. de civ. Dei l. 14, c. 9.

purement physiques et les actions morales est une démonstration palpable du vrai principe de la moralité.

Ç'a été un travers de la part des pyrrhoniens de fermer les yeux à la lumière du sentiment, pour se livrer à des raisonnemens abstraits sur la morale; ils ne pouvoient trouver que des erreurs, en cherchant la vérité hors de la voie. Les stoïciens plus sensés consultèrent le sentiment moral; mais ils eurent tort de s'y arrêter sans remonter à la source. Si ce sentiment ne nous a pas été donné à dessein par une cause intelligente, il ne prouve rien; c'est un goût plus ou moins vif dans les divers individus : lorsqu'il est exalté, il peut produire des enthousiastes de vertu; tels furent les stoïciens rigides, mais l'on n'a aucun sujet de blâmer ceux qui ne l'éprouvent point ou qui sont venus à bout de l'étouffer. Il ne fut donc pas difficile aux sceptiques de renverser les principes de morale des stoïciens, de faire voir qu'elle étoit outrée et sans fondement.

Les disputes des philosophes, très-indifférentes pour l'ordinaire au bien public, étoient ici de la dernière importance. Comment attacher aux devoirs de la société l'homme dominé par les passions, si ces devoirs ne sont pas clairement et solidement prouvés? Ces disputeurs entétés sentirent que leurs spéculations n'étoient pas à portée du commun des hommes, qu'il falloit la morale religieuse pour appuyer la législation; c'étoit assez pour prouver le foible de leurs systèmes. Puisque la morale est nécessaire à tous, ses principes doivent être proportionnés à la capacité de tous, et ils ne le sont que dans l'hypothèse d'une loi naturelle émanée de Dieu.

§ VII.

Que font aujourd'hui les matérialistes? Ce que firent les épicuriens; ils travaillent au triomphe des pyrrhoniens. Ils ne veulent point de Dieu ni de loi naturelle émanée de sa part; ils rejettent le sentiment moral gravé dans nos cœurs; ils rapportent tout au grand ressort de l'intérêt; ensuite ils prouvent doctement, que depuis la création les particuliers ni les peuples n'ont jamais envisagé leur véritable intérêt, qu'ils sont même essentiellement incapables de le connoître.

Déjà nous avons cité leurs paroles; en voici d'autres non moins formelles. « Beaucoup d'écrivains, dit un de nos oracles, ont cherché les « premiers principes de la morale dans les sentimens d'amitié, de tendresse, de compassion, « d'honneur, de bienfaisance, parce qu'ils les « trouvoient gravés dans le cœur humain. Mais « n'y trouvoient-ils pas aussi la haine, la jalousie, « la vengeance, l'orgueil, l'amour de la domination?.... De ces sentimens divers, les uns tournent au profit commun de la société, les autres « lui seroient funestes.... En effet, comment se « déterminer à punir un coupable, si l'on n'écoutoit que la compassion? Comment se défendre « des partialités, si l'on ne prenoit conseil que de « l'amitié? Comment ne pas favoriser la paresse, « si l'on ne consultoit que la bienfaisance? Toutes « ces vertus ont un terme au delà duquel elles « dégénèrent en vices; et ce terme est marqué par « les règles invariables de la justice par essence, « ou, ce qui revient au même, par l'intérêt « commun des hommes réunis en société, et par « l'objet constant de cette réunion.

« Ce terme, il est vrai, n'a pas encore été con-
« nu; mais comment auroit-il pu l'être, puis-
« que l'intérêt commun ne l'étoit pas lui-même?....
« On n'a pas vu que la réunion des hommes en
« société, ne pouvant avoir d'autre but que le
« bien commun des individus, il n'est ni ne peut
« être parmi eux d'autre lien social que celui de
« leur intérêt commun [1]. »

1.° Que répondroit ce philosophe à un pyrrhonien qui lui diroit : Si l'amitié, la compassion, la bienfaisance, etc., peuvent pécher par excès, la haine, la jalousie et les autres, ne pèchent non plus que par l'excès. Il est permis de haïr les ennemis de la société : la jalousie est l'émulation poussée trop loin, la vengeance est l'abus de la juste défense, l'orgueil est l'estime excessive de nous-mêmes, l'ambition est louable, quand elle a pour but d'être utile; la justice elle-même dégénère souvent en rigueur injuste, selon la maxime : *summum jus, summa injuria.* Si donc le terme de l'utilité commune n'a pas encore été connu, vous n'avez point encore de règle pour distinguer le vice de la vertu. C'est justement ce pyrrhonisme que je soutiens.

2.° L'intérêt commun *n'a pas encore été connu!* Cependant on le cherche depuis le commencement du monde. Il n'est aucun législateur, bon ou mauvais, qui n'ait fait profession de l'envisager; point de loi si absurde, qui n'ait mis ce motif en avant; point de vexation qui n'aient été palliées de même; point de moraliste qui ne se soit proposé cette boussole. On a donc vu que la société ne pouvoit avoir d'autre but que le bien commun des individus. Si l'on a mal pris cet intérêt, c'est un

(1 Hist. des établiss. des Europ. dans les Indes, tome VII, c. 14, p. 231, 232.

protée bien difficile à saisir. Est-il probable que les philosophes modernes aient la tête mieux faite, et le connoîtront mieux que tous les sages qui ont précédé?

Nous convenons que l'erreur sur ce point est aussi aisée que dangereuse. Pour bien connoître le véritable intérêt des sociétés, il faut non-seulement un cerveau très-bien organisé, un esprit en garde contre les systèmes, mais un zèle pur, un cœur droit, un oubli entier de soi-même, beaucoup d'expérience et de connoissance des hommes. La première opération à faire pour nous faire bien entendre nos intérêts, seroit donc de nous donner des mœurs : pour sentir que notre véritable intérêt gît dans la vertu, il faut déjà être vertueux : sans cela, nos calculs seront aussi fautifs que les précédens. Des règles d'arithmétique, entre les mains d'un malhonnête homme, sont un moyen de plus pour voler avec honneur.

Les projets les mieux conçus, les lois les plus sages, les plans d'administration les mieux combinés, ne peuvent prospérer qu'entre des mains honnêtes. Qui pourra prévoir et calculer les ruses, les fourberies, les prévarications des méchans? On accuse les lois, il ne faut s'en prendre qu'aux mœurs. Point de lois dont on n'abuse, point d'usage qui ne se corrompe avec le temps, point de prévoyance qui ne soit trompée : donc il faut tout réformer.... Oui, à commencer par les têtes et les cœurs; quand cette réforme sera faite, le reste viendra de suite et sans effort.

Mais lorsque des charlatans habillés à la friperie d'Épicure, des marchands de drogues empoisonnées par vétusté, viendront pour nous guérir, nous leur dirons : *Commencez par vous-mêmes*, notre remède est tout trouvé, l'Évangile. La vérité, la

sainteté, la solidité de sa morale sont démontrées par les écarts mêmes de ses ennemis. Le système des pyrrhoniens est absurde; celui d'Épicure et des matérialistes est pervers; celui des stoïciens vrai, à quelques égards, mais insuffisant : donc le seul sage et solide est celui de la religion. Un de nos philosophes prétend que ses confrères ne parlent de morale que pour séduire les femmes [1]. « Que tous les hommes fassent mon bien aux « dépens du leur; qu'ils meurent s'il le faut pour « m'épargner un moment de douleur; tel est le « langage de tout incrédule qui raisonne. Oui, je « le soutiendrai toujours, quiconque a dit dans « son cœur, *Il n'y a point de Dieu*, et parle « autrement, n'est qu'un menteur ou un in- « sensé [2]. »

(1 L'espion chinois, tome II, lettre 78. — (2 Emile, t. III, p. 191.

CHAPITRE NEUVIÈME.

DE LA MORALE RELIGIEUSE ET DES DEVOIRS QUE LA LOI NATURELLE IMPOSE A L'HOMME.

§ I.

Quand nous n'aurions pas démontré directement la fausseté des divers systèmes de morale imaginés par les philosophes, ils seroient assez réfutés par le défaut essentiel qu'ils renferment, d'oublier entièrement la divinité, de ne prescrire à l'homme aucun devoir envers l'auteur de son être. Avouer comme font les athées, que le commun des hommes ne pourra jamais se défaire des idées de religion; que tous sont invinciblement portés à se faire des dieux : n'est-ce pas convenir que la nature humaine entière porte témoignage contre l'athéisme et l'irréligion? Si ce penchant naturel est faux, absurde, pernicieux; que prouve la voix de la nature? Rien. Quand ils veulent établir des devoirs moraux sur cette voix universelle, sur nos penchans uniformes, sur la sensibilité physique, ce fondement est déjà ruiné d'avance. Dès que la nature nous trompe sur un point aussi essentiel à notre bonheur qu'est l'existence de la divinité, elle peut nous tromper de même sur tout autre objet. Selon leur système, la voix de la nature n'est autre que le penchant du moment, la passion qui nous maîtrise dans chaque instant particulier. Qu'il en arrive du bien ou du mal physique aux autres ou à

nous, cela est égal. Tout est hasard ou nécessité, rien n'est positivement ni bien ni mal sous aucun aspect; les noms de vice, de vertu, d'obligation, de loi, de morale, sont de vains jouets d'enfans. La religion ou l'athéisme, la sagesse ou la folie, la bonté ou la méchanceté, tout est indifférent. Le hasard nous fit naître; vivons de même, il en arrivera ce qui pourra.

Nos adversaires auront beau s'inscrire en faux contre ces conséquences, se contredire par honte et par respect humain; ils ne feront illusion qu'à ceux qui ne raisonnent point. L'abus même qu'ils font du raisonnement, démontre la nécessité d'une religion pour nous guider. Quelque adsurde qu'elle puisse être, elle ne le sera jamais autant que leur philosophie.

Mais nous avons quelque chose de mieux, une religion raisonnée et raisonnable, fondée sur notre nature et sur celle de Dieu qui en est l'auteur. Il n'a rien fait au hasard, mais tout avec sagesse, bonté et prévoyance; il ne nous a imposé que les devoirs qui découlent naturellement des facultés et des besoins qu'il nous a donnés, et qui nous sont aussi avantageux pour cette vie que pour l'autre. En effet puisque Dieu en créant l'homme lui a donné l'intelligence, la raison, le sentiment moral, la liberté, il ne pouvoit, sans déroger à sa sagesse infinie, le laisser sans lois et sans religion. L'homme privé de ce secours et confondu dans la classe des animaux, n'auroit point d'autre guide que l'appétit sensuel et les passions, ses facultés les plus nobles n'auroient aucun but, ne seroient qu'un hors-d'œuvre dans la constitution. S'il n'y a point de morale, la raison est un don superflu, un guide moins sûr et moins utile que l'instinct des brutes. La morale ne peut donc être fondée que sur la religion; et si celle-ci

étoit une erreur, l'ordre, la paix, le bonheur de l'univers porteroient sur une absurdité.

§ II.

Mais il n'en est pas ainsi; la morale religieuse a tous les caractères opposés aux défauts de la morale philosophique. 1.° Ce n'est point une simple spéculation sans autorité, c'est la voix d'un Dieu législateur, souverain Seigneur et bienfaiteur de ses créatures, auxquelles il a droit d'imposer des lois, auxquelles la reconnoissance doit déjà inspirer la soumission. 2.° Ces lois sont revêtues d'une sanction la plus forte et la plus infaillible; une récompense éternelle est réservée à ceux qui les observent, un supplice éternel attend ceux qui les violent. 3.° La morale philosophique rapporte tout à l'homme, la morale religieuse rapporte tout à Dieu. C'est par amour, et non par le seul motif d'intérêt, que Dieu veut être obéi. « Aimez le « Seigneur, dit Moïse aux Juifs, et observez ses « commandemens [1]. » A ce grand devoir Jésus-Christ réduit toute la loi et les prophètes [2]. S. Thomas remarque très-bien qu'à proprement parler l'amour de Dieu n'est pas un précepte du décalogue, mais que c'est la fin de tous les préceptes, et le motif par lequel tous doivent être observés [3].

Les païens craignoient leurs dieux, mais ils ne les aimoient pas; ils les servoient par intérêt temporel mais l'affection n'y entroit pour rien. Comment aimer des êtres vicieux, bizarres, injustes, qui ne tenoient aucun compte de la vertu, n'étoient sensibles qu'à l'encens et aux sacrifices?

(1 Deut. c. 11, ℣. 1. — (2 Matth. c. 22, ℣. 40. — (3 2, 2, q. 22, art. 3, in c.

Le vrai Dieu seul, heureux par lui-même, Créateur et bienfaiteur par bonté pure, mérite d'être servi par reconnoissance et par amour ; il rejette le culte auquel le cœur n'a point de part. Chez les païens et chez les philosophes la religion étoit une partie de la morale ; parmi les adorateurs du vrai Dieu au contraire la morale fait partie de la religion.

Tel a été le véritable culte dès le commencement du monde. Les patriarches n'ont pas aimé Dieu parce qu'ils étoient justes, mais ils ont été justes parce qu'ils amoient Dieu. L'écriture sainte fait consister leur vertu en ce *qu'ils marchoient avec Dieu et qu'ils étoient agréables à Dieu.* Lorsqu'elle dit *qu'ils ont craint Dieu*, elle entend qu'ils ont eu pour Dieu le tendre respect que des enfans bien nés ont pour leur père. Il n'en coûte plus rien pour observer les lois, lorsque l'on aime sincèrement le législateur.

Nous savons très-bien qu'une conséquence naturelle de l'amour de soi est d'honorer ce qui nous protège et d'aimer ce qui nous fait du bien [1]. Mais cet amour de reconnoissance ne doit point être confondu avec l'amour intéressé, qui fait plus d'attention à la valeur des bienfaits qu'il espère, qu'à la personne et aux sentimens du bienfaiteur.

Ainsi quand nous disons que la morale religieuse renferme les devoirs de l'homme envers Dieu, envers lui-même, envers ses semblables, nous supposons toujours que tous portent sur le même fondement et doivent être observés par le même motif, par l'affection que mérite le souverain législateur qui nous les impose.

Nous prouverons dans le premier article de ce

(1 Emile, tome III, p. 62.

chapitre, qu'en vertu de la loi naturelle, l'homme doit à Dieu le culte intérieur et extérieur, et que c'est à Dieu seul de le prescrire. Dans le second, qu'il n'est ni permis, ni avantageux à l'homme de demeurer dans le scepticisme à l'égard de la religion. Dans le troisième, qu'il est essentiel de lui enseigner la religion dès l'enfance. Nous examinerons dans le quatrième, jusqu'où doit aller la tolérance en fait de religion. Nos devoirs envers nous-mêmes et envers les autres hommes feront la matière des chapitres X et XI.

ARTICLE I.

LE CULTE DE DIEU EST UN DEVOIR DE LA LOI NATURELLE, ET UN LIEN DE SOCIÉTÉ; C'EST A DIEU SEUL DE LE PRESCRIRE.

§ I.

Le culte religieux a commencé avec le monde, puisqu'il a été pratiqué par le premier homme.

Adam condamné, après son péché, par la bouche de Dieu même, se soumet sans murmure à l'arrêt de sa dégradation; il espère à la promesse que Dieu lui fait d'une rédemption future; ses enfans offrent à Dieu, l'un des fruits de la terre, l'autre les prémices de ses troupeaux. Caïn, perfide et meurtrier, reconnoît son crime, et demande grâce de la vie. Sous Énos, petit-fils d'Adam, commencent, dans les familles réunies, les assemblées religieuses et le culte public du Créateur,

avec plus d'éclat qu'auparavant. Dès lors on ne trouve aucun exemple de nations rassemblées, sans Dieu, sans culte, sans autels.

Jamais l'homme n'a été porté à aimer, à respecter, à secourir ses semblables, qu'autant qu'il a été religieux; jamais il n'a eu de morale sans culte, encore moins de police et de législation; celles-ci n'ont commencé qu'avec les assemblées religieuses : tel est le témoignage que rendent les plus anciens monumens de l'histoire; il est confirmé par l'état actuel des nations les plus sauvages.

Les sentimens de respect, d'amour, de soumission envers l'être suprême, ne peuvent se conserver ni se communiquer que par des signes sensibles; l'homme né esclave des sens et imitateur, a besoin de leçons palpables : tous les législateurs, tous les peuples en ont senti la nécessité. Il n'est aucune pratique du culte extérieur qui ne serve à instruire l'homme, à le civiliser, à lui montrer ses devoirs; dans aucun temps, dans aucun lieu, cette leçon n'a cessé de produire son effet.

Aimer Dieu pour lui-même et toutes choses pour lui, voilà, dit le sage Fénélon, le vrai culte dont Dieu ne sauroit dispenser aucune créature intelligente. Il ne le demande pas pour lui-même, mais pour nous; il n'est touché ni de nos vertus ni de nos crimes, qu'autant que les unes nous préparent et que les autres nous indisposent pour la suprême béatitude de notre nature. Le culte extérieur n'est qu'une image de cette adoration en esprit.

Quelque salutaire que soit la religion, l'homme peut l'altérer dans les dogmes et dans la pratique, la faire tourner à son malheur; c'est ce qui est arrivé à tous les peuples qui se sont écartés de la révélation primitive : cet abus même en prouve la

nécessité. La religion vraie a nécessairement Dieu pour auteur; les cultes faux et absurdes sont l'ouvrage des hommes.

La religion intérieure est nécessaire, elle ne peut subsister sans le culte extérieur : Dieu a institué l'un et l'autre pour le bonheur de l'humanité : voilà ce que nous avons à démontrer.

§ II.

En premier lieu, la religion est fondée sur des rapports essentiels entre Dieu et l'homme, entre l'homme et ses semblables, et sur l'instinct de la nature.

1.° Dieu est l'auteur de notre être, notre père et notre bienfaiteur; nous tenons de sa bonté tout ce que nous avons et tout ce que nous sommes : la nature, qui nous inspire la reconnoissance envers ceux qui nous font du bien, peut-elle nous rendre insensibles envers la source première de tous les biens? Nous éprouvons à chaque instant le besoin des attentions de la providence; l'expérience que nous en faisons doit donc exciter dans notre cœur la confiance et l'amour. La conscience nous atteste la présence d'un législateur suprême dont nous redoutons la justice. Par un instinct naturel, la vertu souffrante implore le juge incorruptible qui doit la dédommager. Respect, amour, reconnoissance, soumission, confiance; voilà la religion. Le cœur vide de ces sentimens ne vit plus, il est mort.

Si nous consultons l'univers entier, son suffrage est unanime, point de nations athées sous le ciel; point d'hommes rassemblés, sociables, civilisés sans culte. Le sauvage même, dans les climats les plus tristes et les plus stériles, dans les îles qui semblent

jetées au hasard au milieu des mers, élève ses mains vers le ciel pour en implorer l'assistance et les bienfaits. Deux créatures humaines ne se sont jamais réunies sans éprouver cet instinct puissant. L'ignorance, les passions, la stupidité l'ont souvent perverti, elles n'ont jamais pu l'étouffer. Si jamais la nature a parlé, à quel signe peut-on reconnoître sa voix, sinon à ce concert général et constant? Selon les philosophes [1], le *droit naturel* est ce qui est conforme à la volonté générale de tous les hommes; y eut-il jamais de volonté plus générale que de rendre un culte à l'auteur de la nature?

Mais dans quel lieu de l'univers a-t-on trouvé des animaux prosternés aux pieds d'un autel, occupés à bénir le créateur et à lui faire des offrandes? En connoit-on quelque espèce qui ait paru avoir idée de l'auteur de son être, élever ses regards vers le ciel, demander le secours de la divinité? La religion est donc le caractère distinctif de l'homme, un apanage de la raison et de l'intelligence dont il est doué; il ne peut y renoncer sans s'abrutir. C'est une réflexion de Platon [2]. Les athées nous accordent du moins une organisation plus parfaite que celle des animaux; et, selon eux, cette perfection n'aboutit qu'à nous donner un foible dont ceux-là sont exempts. Si la religion est une erreur, la brute est plus sage que l'homme, elle est le modèle sur lequel il doit se réformer. Laissons cette gloire à ceux qui l'ambitionnent.

2.° Ils conviennent que la religion est incorporée à l'humanité, que l'athéisme n'est point fait pour le peuple, ni pour le commun des hommes; sans doute parce que le commun des hommes est fait pour être raisonnable. « Des êtres ignorans, mal-

(1 Encyclopédie, *Droit naturel.* — (2 L. 10 de legib. p. 902.

« heureux et tremblans, disent-ils, se feront « toujours des dieux, ou leur crédulité leur fera « recevoir ceux que l'imposture ou le fanatisme « voudront leur annoncer.... Dans une société « nombreuse, fixée et civilisée, les besoins venant « à se multiplier, et les intérêts à se croiser, on « est obligé de recourir à des gouvernemens, à « des lois, à des cultes publics, à des systèmes « uniformes de religion, pour maintenir la con- « corde; c'est ainsi que peu à peu la morale et la « politique se trouvent liées au système reli- « gieux [1]. » Si on y est obligé, pourquoi les athées s'élèvent-ils contre cette obligation?

Grâces à l'empire de la nature et à la providence divine, la religion est donc indestructible, fondée sur les besoins de l'homme, sur des sentimens dont il ne peut se défaire, sur la constitution de la société. S'il n'en a pas une vraie, il en aura une fausse. Hésiterons-nous sur le choix? Il vaut mieux la tenir de Dieu que de la main des imposteurs.

§ III.

3.° Ou Dieu a instruit les premiers hommes, ou ils ont forgé eux-mêmes une religion. Qu'elle ait été le résultat du sentiment intérieur, du raisonnement, ou d'une révélation émanée de Dieu, cela est égal; elle n'en est pas moins conforme à la nature ou à l'essence d'un être sensible, raisonnable, docile, susceptible de moralité. Plus nous remontons dans les annales des anciens peuples, plus leur culte nous paroît simple et pur. S'il eût été d'abord un effet de la stupidité originelle, de l'ignorance, ou des passions humaines, il auroit porté l'empreinte de son origine. Au contraire,

(1 Syst. de la nat. t. II, c. 10, p. 317 : c. 13, p. 377, 379, 381.

c'est dans la suite des siècles, à mesure que la raison s'est éclairée, que le culte primitif s'est altéré et corrompu ; les nations les plus polies ont eu la religion la plus absurde. Avons-nous besoin d'un autre signe pour connoître la source divine de laquelle le culte plus ancien étoit sorti ?

Dans le cas où les hommes seroient nés fortuitement du limon de la terre, réduits au pur instinct des animaux, dispersés comme eux sur la face du globe, il auroit fallu, selon nos philosophes, des siècles entiers, avant que ces brutes à deux pieds eussent pu se former seulement un langage : elles seroient restées encore plus long-temps sans aucune notion de morale [1]. Est-ce ainsi qu'un Dieu, infiniment bon et sage, pouvoit créer et abandonner l'homme ? Disons mieux : s'il n'eût été d'abord qu'un animal, il le seroit encore ; il n'auroit pas formé une société plus parfaite que celle des singes et des castors. Mais Dieu n'a pas attendu la révolution des siècles pour donner la forme à son ouvrage ; il a fait les animaux tels qu'ils sont, et l'homme tel qu'il est, doué de raison, de conscience, de sociabilité, de notions religieuses ; sans ces dons précieux, c'eût été le plus malheureux de tous les êtres. Il y a un Dieu : donc la religion est aussi ancienne que la race humaine ; cette antiquité est prouvée d'ailleurs ; donc la religion vient de Dieu. Nous avons réfuté les autres origines que l'on a voulu lui donner [2].

4.° Dieu intelligent et sage n'agit point sans dessein, ni pour des fins opposées à ses perfections infinies. Puisqu'il est la bonté même, il n'a point fait des créatures sensibles pour les tourmenter par de vaines terreurs, pour les abuser par des chimè-

(1 Discours sur l'inégalité, p. 368 et suiv. — (2 Ci-dessus, tome I, c. 2, art. 2 et 3.

res, pour les mettre sans cesse en contradiction avec elles-mêmes. Puisque l'homme a besoin d'une religion, c'est Dieu qui lui a donné ce besoin : s'il est constamment déterminé à s'en faire une, vraie ou fausse; ce penchant de la nature vient de Dieu : s'il a une horreur invincible pour l'athéisme; donc Dieu ne l'a pas destiné à être athée : s'il ne peut trouver sa consolation que dans les sentimens religieux; donc c'est Dieu qui les a gravés dans son cœur.

Mais il est certain d'ailleurs, que quand l'homme n'a suivi que ses propres lumières, il s'est égaré sans retour; Dieu, qui prévoyoit ce malheur, a dû y pourvoir dès l'origine par une révélation certaine et par les moyens nécessaires pour la perpétuer : une tradition constante nous apprend qu'il l'a fait. Si l'homme s'est volontairement écarté de ce plan de providence, il est seul comptable de son erreur, il ne peut s'en prendre à Dieu. Ainsi la nature et les faits, le raisonnement et la tradition, nous apprennent la même chose et se soutiennent mutuellement.

§ IV.

5.° Les plus anciens philosophes, tels que Pythagore et ses disciples, ont trouvé la religion établie de temps immémorial; ils ont reconnu la nécessité de l'autorité divine pour la fonder. Ils ont regardé la religion comme le premier devoir de l'homme, comme le principe de la sagesse et la perfection de la philosophie. « Il est évident, di-
« soient-ils, que l'homme doit faire ce qui est
« agréable à Dieu; mais il n'est pas facile de le
« connoître, à moins qu'un homme ne l'ait appris

« de Dieu lui-même, ou des génies, ou n'ait été « éclairé par une lumière surnaturelle [1]. » Platon et Socrate ont parlé de même. On ne doit donc pas être surpris que les pythagoriciens aient été les meilleurs moralistes de l'antiquité; ils fondoient la morale sur sa vraie base, et ne la séparoient point de la religion. Les autres philosophes raisonnèrent différemment, ils pervertirent la morale. Les premiers furent des sages et des législateurs qui servirent utilement la société; les seconds n'étoient que des sophistes qui ont travaillé à séduire et à corrompre les hommes.

6.° C'est une erreur grossière des incrédules, de penser que nos devoirs envers Dieu n'ont aucune relation à la société; que l'homme solidement religieux n'en est pas mieux disposé à aimer et à servir ses semblables. L'ingratitude à l'égard de notre premier bienfaiteur, le révolte contre sa providence, l'amour effréné de la liberté, l'oubli de la vie future, ont-ils donc le pouvoir d'amollir le cœur de l'homme et de le rendre vertueux? Une religion qui nous apprend que nous sommes enfans d'un même père, objets des soins d'une même providence, assujettis aux mêmes lois, destinés au même bonheur éternel, nous donne par-là même les plus touchantes leçons d'humanité, de bienfaisance, de charité, d'indulgence envers les autres hommes. Il n'est pas un seul dogme, pas une seule pratique de la religion révélée, qui ne nous porte aux vertus sociales. Si j'envisageois mes semblables comme des productions du hasard, comme des animaux parmi lesquels un destin fortuit m'a placé; en serois-je mieux encouragé à leur faire du bien, que quand je pense que Dieu nous a faits tous à son image,

(1 Jamblique, vie de Pythagore, c. 28.

tous frères, nous a commandé de nous aimer et de nous aider?

Un déiste demande : *Que nous importe le dogme de la création?* J'aimerois autant qu'il demandât, qu'importe à l'homme de savoir s'il a un père et des frères, et s'il n'est pas bâtard? Il importe de démontrer l'unité et la spiritualité de Dieu ; on ne peut le faire qu'en prouvant la création [1]. Il importe de savoir qu'il est tout-puissant, et la création nous en convainc : il importe de croire qu'en nous créant, Dieu nous a imposé des devoirs moraux fort étendus ; ces devoirs n'ont été bien connus que par ceux qui ont admis la création.

Dieu, dit-on, n'a pas besoin de nos respects et de nos services ; nous le savons ; cette vérité s'ensuit de la création même; mais il nous a formés de manière que nous avons besoin d'être assujettis à ce devoir : il n'avoit pas besoin de l'univers, cependant il l'a créé. Il faut un joug qui nous retienne, un lien qui nous unisse, une morale qui nous dirige, une religion qui nous humanise. Tel est l'auguste caractère de celle que Dieu a révélée dès la création, et qui prouve la fausseté de toutes les autres. Elle m'apprend que je suis né pécheur, et que j'ai besoin de pardon : de quel droit oserois-je l'espérer, si je suis vindicatif? Elle m'enseigne que j'ai reçu de Dieu tout ce que je possède; m'est-il permis d'en abuser, de refuser du secours aux autres, ou de leur enlever ce que Dieu leur a donné? Elle m'avertit que j'ai besoin du secours divin pour pratiquer la vertu : donc il m'est défendu d'être orgueilleux et de mépriser mes semblables. Elle me dit qu'il y a dans le ciel un juge et un rémunérateur des bonnes œuvres : donc, lorsque j'oblige des ingrats, mes bienfaits ne sont pas perdus. Que l'on

(1 V. tome II, c. 5, art. 1, § 3.

cite dans la religion révélée un seul dogme spéculatif dont les conséquences directes ne tendent point à régler les mœurs.

§ V.

Si le culte extérieur a précisément le même objet, peut-il être censé inutile?

Quelque puissant que soit l'instinct de la nature qui inspire les sentimens religieux, ceux-ci ne pourroient se communiquer et se perpétuer; ils ne seroient plus un lien de société, s'ils n'étoient excités et entretenus par des signes extérieurs. L'homme n'est point un esprit pur, ses pensées, ses affections dépendent du ministère des sens, il a besoin de signes palpables pour remuer son âme. Une religion purement intérieure ne conviendroit qu'à un peuple sourd et aveugle.

1.° Les sentimens d'amour, de reconnoissance, de confiance, de respect envers l'être suprême, sont trop vifs dans un cœur religieux pour y demeurer enfermés : il les fait éclater par les accens de la voix, par les mouvemens du corps, par des cérémonies énergiques. Ceux qui ont le mieux connu l'antiquité, y ont remarqué le goût décidé pour les signes expressifs, pour les images, les symboles, les allégories; on l'a retrouvé chez les sauvages. Un autel, un monceau de pierres, un trophée, un poteau élevé, un arbre marqué de caractères, étoient autrefois les seuls monumens de l'histoire. Dans les premiers âges du monde, les hommes parloient peu, ils agissoient beaucoup; ils peignoient les objets dont ils vouloient donner l'idée. Cette méthode étoit sur-tout nécessaire avant l'invention de l'écriture; et cet art précieux, en étendant nos connoissances, n'a peut-être pas

assez suppléé à l'éloquence muette des anciens. Les cantiques, la danse, les offrandes, les sacrifices, les repas communs, les ablutions, les libations, les effusions d'huile et de parfums, sont de tous les temps et de toutes les religions. Supposer que ce sont-là des signes arbîtraires, sans force et sans utilité, c'est méconnoître l'homme; si vous les lui ôtez, vous le plongez dans la stupidité et dans l'inertie.

« En négligeant, dit l'auteur d'Émile, la langue « des signes qui parlent à l'imagination, l'on a « perdu le plus énergique des langages. L'impres- « sion de la parole est toujours foible; on parle au « cœur par les yeux bien mieux que par les oreilles. « Avant que la force fût établie, les dieux étoient « les magistrats du genre humain; c'est par- « devant eux que les particuliers faisoient leurs « traités, leurs alliances, prononçoient leurs pro- « messes; la face de la terre étoit le livre où s'en « conservoient les archives. Des rochers, des « arbres, des monceaux de pierres consacrés par « ces actes et rendus respectables aux hommes « barbares, étoient les feuillets de ce livre ouvert « sans cesse à tous les yeux. Le puits du serment, « le puits du vivant et du voyant, le vieux chêne « de Mambré, le monceau du témoin; voilà quels « étoient les monumens grossiers, mais augustes « de la sainteté des contrats. Nul n'eût osé d'une « main sacrilège attenter à ces monumens, et la « foi des hommes étoit plus assurée par la garantie « de ces témoins muets, qu'elle ne l'est aujourd'hui « par toute la vaine rigueur des lois. Le clergé « romain a très-habilement conservé les signes « extérieurs dans le culte [1]. »

Dans tous les temps, l'homme a senti que les

(1 Emile, tome III, p. 214, 215.

mêmes démonstrations extérieures qui témoignent à un autre homme le respect, la soumission, la reconnoissance, pouvoient faire éclater les mêmes sentimens envers la divinité. Il n'a point fallu des réflexions profondes pour comprendre que fléchir les genoux ou se prosterner est une marque de soumission; que par les offrandes et les sacrifices, on reconnoît avoir tout reçu de Dieu; que par la prière on rend hommage à sa puissance; que se laver dans l'eau est un symbole de purification; qu'une onction d'huile ou de parfum est un signe de guérison ou de consécration; que les repas communs sont une preuve de fraternité, et ainsi du reste [1].

Lorsque la religion fut altérée, ces mêmes cérémonies employées au culte des fausses divinités devinrent autant de pratiques superstitieuses, furent accompagnées de crimes et de désordres; consacrées à l'honneur du vrai Dieu, c'est ce qu'il y a de plus respectable au monde. Les tourner en ridicule, parce que la superstition les a souvent profanées et rendues dangereuses, c'est accuser la nature de ce qu'elle s'exprime par-tout d'une manière uniforme; c'est comme si l'on vouloit supprimer le langage humain, parce que les fourbes s'en servent pour mentir et pour tromper.

§ VI.

2.° Nous prouverons ci-après, que la religion doit être une des premières leçons de l'éducation; que l'homme doit l'apprendre par imitation comme les devoirs de la société civile; il faut donc des signes sensibles, pour en donner à la jeunesse les notions et les sentimens. L'homme, né imitateur,

(1 Morgan, tome I, p. 237.

prend insensiblement les idées, les inclinations, les habitudes, la tournure d'esprit de ceux avec lesquels il vit, tout comme il contracte les accens de leur langage : par l'exemple, il devient vertueux ou vicieux, impie ou religieux : ce caractère seul démontre assez sa destination. Les instructions de vive voix sont utiles et nécessaires; mais les esprits grossiers ont peine à les comprendre; les esprits légers les oublient aisément, si elles ne sont soutenues par des actions qui parlent aux yeux. Il est bon de répéter à un enfant et à un esprit borné, qu'il faut respecter la divinité; ils n'en feront rien, si vous ne les accoutumez à se prosterner devant elle. On a senti le besoin des cérémonies dans la vie civile, et la nécessité de frapper les yeux de la multitude par un appareil pompeux; l'effet en est sensible chez les Chinois; le cérémonial y supplée, en quelque manière, à un code de lois fixes qu'ils n'ont point, et à la morale très-imparfaite de leurs philosophes. L'usage en est encore plus nécessaire dans la religion. La divinité inaccessible à nos sens, doit être rendue présente par des symboles; il faut des temples, des autels, des ministres, des rites constans, pour rendre les esprits attentifs, pour toucher et pour instruire [1]. « Toutes ces choses « qui seroient inutiles, et même fort impertinentes « dans l'état de pure nature, sont fort utiles dans « l'état de notre nature corrompue, et ridicule; » c'est la réflexion d'un philosophe [2]. Toute nation privée de ce puissant secours, est sauvage, stupide, peu différente des animaux [3].

Ce n'est ni par hasard ni sans dessein que Dieu a rendu l'homme sensible à toute pompe extérieure,

(1 Hume, 5.e essai sur l'entend. hum. p. 115. Fable des abeilles, t. IV, p. 150. — (2 Quest. de l'encyclop. *Cérémonies*. — (3 Esprit des lois, l. 25, c. 3.

surtout à celle dont la divinité est l'objet. Ce sentiment éclate déjà dans les enfans; il se montre chez les sauvages, comme chez les peuples civilisés; les philosophes mêmes, malgré leurs dédains spéculatifs, en sont quelquefois touchés. Nous en citerons des exemples dans notre troisième partie. Ces hommes qui se vantent d'étudier la nature, et d'en suivre les mouvemens, se bouchent ici les oreilles pour ne pas entendre sa voix. Ils approuvent la magnificence et les décorations dans les spectacles destinés à corrompre les mœurs; ils voudroient retrancher le culte extérieur, établi pour porter l'homme à la vertu.

Aucun des anciens philosophes n'a conclu à supprimer le culte religieux, quoique plusieurs en sentissent les abus. Les épicuriens mêmes n'osèrent s'élever contre un usage qui tenoit de si près à l'ordre de la société; ils s'acquittoient comme les autres hommes du culte public; plusieurs en firent les fonctions, quoiqu'elles s'accordassent très-mal avec leurs principes : c'est sur quoi ils ont été rigoureusement censurés par les autres philosophes [1].

Cependant un déiste anglois soutient que l'usage des symboles sensibles est pernicieux : 1.°, dit-il, cela est inutile, puisque ces signes extérieurs ne signifient rien, si on ne les explique, il est plus simple de s'en tenir aux paroles. 2.° Comme ces signes font une impression profonde sur le peuple, il y attache bientôt plus d'importance qu'il ne faut, et une espèce de sainteté extérieure, qui n'est qu'une vaine imagination; il prend ces signes pour l'essentiel même de la religion. 3.° Il oublie aisément le vrai sens de ces symboles, et il en résulte infailliblement des erreurs. C'est ainsi que les Juifs

(1 V. Plutarque contre les épicuriens.

rendirent un culte au serpent d'airain, et que les catholiques romains adorent les images [1].

Réponse. Il n'est pas aisé de comprendre comment les symboles qui sont utiles et nécessaires dans la vie civile, peuvent être inutiles et pernicieux dans la religion ; les raisons alléguées le prouvent très-mal. 1.° Il est faux que les signes extérieurs ne signifient rien par eux-mêmes, autrement un muet ne pourroit s'exprimer par des gestes. Dans tous les pays du monde, se prosterner est un signe de respect et de soumission ; une ablution désigne une expiation ; une offrande témoigne de la reconnoissance, etc. Le peuple ne peut avoir continuellement à ses côtés un catéchiste pour lui rappeler sa croyance ; sans aucun discours, la simple vue d'une croix lui donne l'idée du mystère de la rédemption. 2.° Puisque les signes extérieurs font *une impression profonde* sur le peuple, il est donc faux qu'ils ne servent à rien *par eux-mêmes ;* l'un de ces reproches détruit l'autre ; le peuple ne peut y attacher d'importance qu'à proportion de celle qu'il attache à la chose signifiée : preuve que ces signes contribuent à l'affectionner à la religion. 3.° Le danger des abus prouve la nécessité d'apprendre soigneusement au peuple le vrai sens et la valeur des signes : de même que les leçons seroient peu efficaces sans les signes, ceux-ci deviendroient muets sans les paroles. Il ne s'ensuit pas qu'ils soient dangereux par eux-mêmes. La grossièreté du peuple démontre la nécessité de réunir pour lui toutes les voies d'instruction. Il peut prendre de travers les paroles aussi bien que les signes ; s'ensuit-il qu'il ne faut pas lui parler ? Quant au reproche d'idolâtrie fait

(1 Tindal, christian. aussi ancien que le monde, c. 11, p. 155, 156.

aux Juifs et aux Chrétiens c'est une vieille calomnie que nous réfuterons ailleurs.

§ VII.

Puisque tous les dogmes de la religion primitive ont une connexion essentielle avec la pureté des mœurs, le culte extérieur, toujours relatif au dogme, et qui n'en est que l'expression, doit influer à son tour sur l'ordre public et sur le repos de la société.

Selon la remarque d'un auteur, qui a suivi de près la marche des institutions civiles, la religion est antérieure à l'établissement des sociétés, et indépendante de toute convention humaine [1]. Que l'on remonte à l'origine des nations, l'on verra les premières sociétés se former par les pratiques de religion, par les assemblées et par les fêtes, par des sacrifices et des repas communs, par des alliances auxquelles on supposoit toujours la divinité présente. La supputation des temps et l'ordre civil qui en dépend, ont commencé par la consécration de certains jours au culte de Dieu. L'écrivain sacré, parlant de la création des astres, dit que Dieu a destiné leur cours à indiquer les temps ou les assemblées [2] : dans les anciennes langues, le même terme מועדים exprime les temps, les assemblées, les fêtes : preuve irrécusable des anciennes mœurs.

Les plus anciens législateurs, tels qu'Osiris chez les Egyptiens ; Zoroastre chez les Perses ; Orphée, Minos, Cécrops chez les Grecs ; Numa chez les Romains ; Manco Capac chez les Péruviens, se sont servi de la religion pour rassembler, pour fixer,

(1 Origine des lois, des arts et des sciences, I. part. c. 1, art. 1. — (2 Gen. c. 1, v. 14.

pour civiliser des hommes encore errans et sauvages; tous ont été guidés par le même instinct, qui est celui de la nature et du bon sens. Sur ces nœuds si anciens, si universels, si sacrés, est fondé l'ordre public chez toutes les nations; quiconque veut les rompre, s'expose à saper la société par le fondement, à ramener la barbarie parmi les hommes.

Nous n'en avons plus affaire, s'écrient les philosophes modernes, ce sont-là, si l'on veut, les lisières par lesquelles les hommes enfans se sont laissé conduire; mais nous sommes assez vieux pour nous en passer. Si, en devenant vieux, les hommes changent de nature, la morale, les lois, la religion, peuvent devenir superflues; s'ils sont toujours hommes, les mêmes lisières seront nécessaires jusqu'à la fin des siècles.

Il est prouvé, par une expérience générale, que toute peuplade isolée est insociable par sa timidité même; un sauvage craint naturellement un étranger, il le regarde comme un ennemi. L'état de guerre a donc précédé la civilisation; c'est pour le faire cesser que la religion étoit donnée à l'homme; et les philosophes, toujours aveugles, viennent nous dire que c'est elle qui a divisé les hommes. Ils étoient divisés par la stupidité et par la peur, avant de se diviser par la religion [1].

Selon Cicéron et d'autres auteurs anciens et modernes, les *mystères* ont tiré les hommes de la vie errante et sauvage, leur ont enseigné la morale et la vertu, les ont accoutumés à une vie régulière et différente de celle des animaux [2]. C'est, disent-ils, ce qui rendit les mystères si respectables chez

(1 V. l'esprit des usages et coutumes des différens peuples, l. 7, c. 7, tome II, p. 107. — (2 Cic. de legib. l. 1. L'antiq. dévoilée par ses usages, tome II, l. 3, c. 1.

toutes les nations. Or, le principal objet des mystères dans leur origine, étoit, selon ces mêmes auteurs, d'apprendre aux initiés l'unité de Dieu, l'immortalité de l'âme, les peines et les récompenses de la vie future. L'appareil extérieur dont ils étoient revêtus, les préparations et les épreuves dont ils étoient précédés, servoient à en rendre les leçons plus frappantes, et les graver plus profondément dans la mémoire. Si dans la suite des siècles ils furent altérés et corrompus, leur institution primitive n'étoit ni moins utile, ni moins louable.

Que le fait soit vrai ou faux, il n'en résulte pas moins que le culte extérieur a paru nécessaire aux sages de tous les temps.

La religion *domestique* des patriarches n'avoit pas besoin de *mystères;* ses leçons dictées par la divinité même, rendues sensibles par les pratiques d'un culte simple et pur, étoient faites pour tous les hommes; il n'en est aucune qui ne dût contribuer à les rendre meilleurs. Nous allons le montrer en détail.

§ VIII.

Les assemblées et les fêtes n'étoient pas seulement destinées à rendre publics et solennels les hommages rendus à la divinité, mais à réunir les hommes, à les accoutumer à vivre en commun, à établir entr'eux la fraternité à laquelle une vie errante et isolée, la distinction des possessions, la distance des habitations, mettoient obstacle. Dieu, seul roi, seul magistrat, étoit censé présider à l'assemblée; les assistans apprenoient à se regarder comme membres d'une même famille. Ceux qui avoient appris à observer la marche des astres, sur-tout le cours de la lune, instruisoient les

autres de l'ordre qu'il falloit mettre dans les travaux de l'agriculture. Le peuple des campagnes conserve encore un reste de cet ancien esprit; c'est par les fêtes qu'il distingue les mois, les saisons, les époques relatives à ses occupations et à ses affaires. Un auteur très-instruit observe fort bien que les fêtes liées à l'agriculture, transportées dans les villes, perdirent leur signification, et devinrent en quelque manière absurdes; mais elles n'en étoient pas moins sages dans leur origine [1].

Par les dons et les sacrifices offerts en commun, toujours suivis d'un repas auquel tout le monde étoit admis, l'homme étoit averti de regarder les biens de ce monde comme des présens et des grâces du créateur, et leur possession comme un dépôt qu'il devoit partager avec les indigens. Les prières et les cantiques répétoient la même leçon; ils tendoient à inspirer aux riches la libéralité et la commisération, aux pauvres la soumission et la confiance, à tous la modération et l'usage frugal des dons de la nature. Le maître et l'esclave, le père et les enfans, le jeune homme et le vieillard, les voisins et les étrangers participoient à la même victime. C'est là que l'on oublioit les maux de la vie, que la joie naissoit dans les cœurs; l'humanité se développoit, les passions consentoient à demeurer captives sous le joug de la religion. La prière, dit un déiste célèbre, en nous rappelant la souveraine bonté de Dieu, nous excite à l'imiter en faisant du bien à nos semblables [2].

Le jour de repos consacré chaque semaine à ces pratiques salutaires, n'étoit pas seulement institué pour conserver la mémoire de la création, pour louer et bénir l'auteur de toutes choses, mais pour

(1 Hist. du calendrier, p. 81. — (2 Tindal, christian. aussi ancien que le monde, c. 5, p. 38.

procurer un délassement nécessaire à l'homme affaissé sous le poids du travail, aux domestiques, aux esclaves, même aux animaux. C'étoit une leçon d'humanité et de douceur. Dieu s'en explique clairement dans la loi qu'il donna aux Hébreux [1]. Nous verrons ailleurs que le grand nombre des fêtes chrétiennes est venu en partie du même motif.

Les purifications et les expiations, en faisant souvenir l'homme qu'il est pécheur, et, comme parlent les livres saints, *entraîné au mal dès sa naissance*, lui apprenoient à user d'indulgence envers ses semblables, à remettre au Seigneur le soin de la vengeance, à pardonner les fautes de ses frères, à compatir à leurs foiblesses. Mais, ce que l'on aura peine à croire, pendant que certains philosophes disent que les mystères et les expiations chez les païens étoient ce qu'il y avoit de plus respectable et de plus salutaire au monde, d'autres soutiennent que la pénitence et la réconciliation du pécheur sont une pratique funeste dans la religion révélée.

S'il y a dans la vie sociale un engagement de la dernière conséquence, c'est le mariage; la religion y a présidé dès les premiers temps : en formant ce nœud indissoluble à la face des autels, les hommes ont appris à le respecter, à regarder leurs sermens comme sacrés et irrévocables, à mieux remplir leurs obligations mutuelles et leurs devoirs envers les enfans qui naissent de cette union. Les patriarches et leurs épouses regardoient la fécondité comme un don de Dieu, comme un effet de la bénédiction primitive que Dieu avoit donnée à nos premiers parens [2]. Des pères et mères persuadés que leurs enfans sont un bienfait de la providence,

(1 Deut. c. 5, ℣. 14 et 15. — (2 Gen. c. 1, ℣. 28 : c. 30, ℣. 2.

seront-ils tentés de les étouffer, de les exposer, de les vendre, d'en négliger l'éducation, comme font tant de nations barbares, et d'autres qui passent pour civilisées? Les philosophes qui veulent changer ces idées, ont-ils prévu les suites de la licence qu'ils voudroient établir? Il ne tient pas à eux que le mariage ne soit proscrit comme un joug insupportable; ils souhaiteroient que, semblable aux brutes, l'homme pût assouvir en liberté une passion qui ne respecte rien; qu'il pût méconnoître impunément les liens du sang et les devoirs de la paternité; qu'il n'y eût entre les deux sexes d'autres liaisons que celles du goût ou du hasard. Cette morale, digne des étables d'Epicure, ne tend pas à moins qu'à dépeupler l'univers.

Des sermens, des promesses, des alliances auxquelles on faisoit intervenir la divinité, devoient paroître plus augustes et plus inviolables : si la crainte d'un Dieu vengeur n'a pas empêché tous les parjures, elle en a du moins diminué le nombre, et ç'a été autant de gagné au profit de la société. L'hospitalité contractée par la participation au même sacrifice, devenoit un droit sacré; cet usage étoit très-nécessaire dans les siècles où l'humanité seule pouvoit offrir un asile aux voyageurs.

On se tromperoit grossièrement, si on pensoit que les honneurs funèbres rendus aux morts venoient uniquement de la tendresse que chaque particulier conservoit pour ses proches; ils avoient un objet plus intéressant. C'étoit un témoignage authentique de la croyance de l'immortalité de l'âme, et une précaution contre l'homicide. Un homme accoutumé à respecter les cendres des morts, à n'envisager un cadavre qu'avec une espèce de frayeur religieuse, n'ira pas de sang froid plonger le poignard dans le sein de son frère. On étoit

persuadé que la terre, abreuvée du sang de l'homme, crioit vengeance contre celui qui l'avoit répandu [1]. Il est essentiel au repos de la société que la mort d'un homme, aussi bien que sa naissance, soit un événement public. L'auteur du dictionnaire philosophique, qui se plaint de ce que l'on respecte plus les morts que les vivans [2], n'a pas senti les conséquences de ce respect. Quand on réfléchit sur les terribles effets de la vengeance, sur la multitude des meurtres commis chez les nations barbares, sur l'inhumanité avec laquelle on se jouoit autrefois de la vie des esclaves, on comprend que la sagesse a présidé à l'institution des pompes funèbres et à l'usage de regarder les tombeaux comme un asile sacré.

Nous verrons dans la suite que ces pratiques salutaires furent soigneusement conservées sous la loi mosaïque; que la religion chrétienne les a sagement retenues dans son culte, qu'elle en a écarté tout ce qui peut les faire dégénérer en abus : mais elle y a donné la forme convenable au degré plus parfait de civilisation auquel les peuples étoient parvenus, lorsque J.-C. parut sur la terre. La différence qu'il y a entre les nations chrétiennes et les peuples infidèles, vient autant de la sagesse du culte extérieur que de la sainteté de la morale et de la pureté des dogmes.

L'auteur anglois qui a cru que le culte extérieur n'a pas existé avant la naissance du polythéisme et de l'idolâtrie, s'est grossièrement trompé [3].

(1 Gen. c. 4, ℣. 10. — (2 Art. *Anthropophages*. — (3 Morgan, morale philos. tome I, p. 230 et suiv.

§ IX.

On doit donc envisager le culte extérieur sous trois faces différentes. 1.° C'est une profession de foi visible et palpable, toujours relative au dogme, qui sert à en perpétuer la croyance, à en prévenir l'altération. 2.° C'est une leçon de morale qui rappelle continuellement à l'homme le souvenir de ses devoirs. 3.° C'est un lien de société qui établit une connexion intime entre la religion et la tranquillité publique. Ainsi l'ont considéré tous les sages : sous aucun de ces trois aspects il ne peut paroître indifférent. Si les censeurs de la religion étoient mieux instruits, ils seroient plus réservés dans leur critique; ils s'épargneroient le ridicule de blâmer des usages dont ils ne voient ni le sens ni les effets.

L'influence de la religion sur l'état des sociétés, est sans doute moins sensible aujourd'hui que dans les temps anciens, mais elle n'est pas moins réelle. Si on veut jeter les yeux sur les peuplades isolées qui sont dispersées aux extrémités des grands royaumes, dans des pays de montagnes et de forêts, dans des campagnes arides et stériles; on verra qu'une portion très-nombreuse de notre espèce ne peut avoir d'autre lien de société qu'une religion commune, et des pratiques qui obligent les différentes familles à se rassembler de temps en temps. Les affranchir de ces devoirs, ce seroit les réduire bientôt au même état que les bêtes fauves qui vivent par troupes dans les forêts.

Dans les climats rigoureux du nord, dans les pays de montagnes où la terre est couverte de neige pendant six mois de l'année, les peuples ne sortent de chez eux que les jours de fête, ou lorsqu'ils y sont obligés par des devoirs de religion. C'est la

nécessité d'y satisfaire et le désir de s'en acquitter plus commodément, qui, de plusieurs hameaux dispersés, forment enfin un village. Sans ce motif, point de communication au dehors, si ce n'est une ou deux fois l'année, pour se procurer la nécessité de la vie. Chaque famille, loin de chercher le voisinage des autres, s'en éloigne au contraire, pour être moins gênée dans ses possessions et plus indépendante. Ceux qui ont été ainsi élevés et accoutumés à vivre presque seuls, redoutent la société, ils ne peuvent se souffrir pendant vingt-quatre heures dans un village. Si la religion ne les force à sortir souvent de leur demeure, plus d'instruction, plus de connoissance de ce qui se fait ailleurs, plus de décence publique à observer. Dans chacune de ces chaumières isolées, on peut naître, vivre et mourir sans être connu, sans que le véritable état d'aucun individu soit constaté.

Que l'on compare la rusticité, l'ignorance, la stupidité de ceux qui mènent cette sorte de vie, avec les mœurs de ceux qui vivent en société, à qui la religion sert de sauve-garde et de régle ; on verra si les pratiques qu'elle ordonne peuvent être supprimées sans que l'ordre public en souffre. Toutes les nations, si l'on excepte les peuples vagabonds et sauvages, ont reconnu la nécessité des temples et des assemblées de religion [1].

En général, parmi les habitans de la campagne, dans la plupart des villages, loin des tribunaux, des surveillans, des officiers du prince, que deviendront les mœurs, les principes de société et d'humanité, s'il ne s'y trouve au moins un ministre de la religion, plus instruit que ceux qu'il doit conduire, obligé par état d'en faire des hommes, en les faisant chrétiens ; qui exerce parmi eux une

(1 Esprit des lois, l. 25, c. 3.

espèce de magistrature paternelle et charitable, qui se consacre par vertu au service de ces peuples abandonnés? Mais tel est le zèle des incrédules pour le bien de l'humanité; pourvu qu'ils vivent dans le sein des villes, au milieu des plaisirs, de la liberté, de l'indépendance, est-ce à eux de s'informer si aux extrémités du royaume il y a des brutes et des automates? Devenus de pures intelligences depuis qu'ils sont déistes ou athées, ils n'ont plus besoin de rites extérieurs pour être héroïquement vertueux : les grands par mollesse et pour se distinguer, laissent au peuple le fardeau de la religion publique à porter. Des hommes rassemblés par la fureur du plaisir, par l'intérêt, par l'ambition, par un luxe fastueux, peuvent se passer d'assemblées religieuses. On sait combien les mœurs y gagnent, combien de prodiges de vertu l'on voit éclore dans des sociétés si parfaites.

§ X.

Nous convenons que les passions humaines qui abusent de tout ont souvent dénaturé le culte religieux; qu'au lieu des pratiques simples, instructives, salutaires, de la religion primitive, les peuples tombés dans l'idolâtrie ont établi des rites absurdes, honteux, cruels et barbares. Mais l'abus de la religion ne vient point d'elle; pour qu'elle fût incorruptible, il faudroit que l'homme fût impeccable. Les nations abruties ont abusé de même de la législation en établissant des lois pernicieuses, de la morale naturelle en autorisant des crimes, du gouvernement en laissant éclore le despotisme, de la raison en adoptant des erreurs. Ce ne sont ni les lois, ni la raison, ni la religion qui ont péché;

c'est l'homme qui, révolté contre elles, a tourné à sa perte ce qui devoit faire son bonheur.

De cet abus même il résulte que Dieu, par sagesse et par bonté, a dû enseigner lui-même, dès la création, les dogmes nécessaires et le culte qu'il daignoit accepter. Il eut été trop dangereux de livrer au caprice et à l'imagination des particuliers une institution si importante. Aussi Dieu a instruit nos premiers pères; il leur a révélé la vraie religion naturelle, il a ordonné les assemblées, les offrandes, les sacrifices, les prières, les cérémonies propres à perpétuer le souvenir de la création, la foi à la providence, l'idée de la vie future, les devoirs essentiels de la morale. Aucun de ces rites primitifs n'a été arbîtraire ni superflu, encore moins superstitieux; tout étoit sage, raisonnable, digne de Dieu et de l'homme. C'étoit un dépôt sacré qui devoit se transmettre des pères aux enfans par une tradition constante : ainsi l'ont envisagé les patriarches. Ces vieillards vénérables, qui comptoient plusieurs siècles de vie, qui touchoient de près à l'origine des choses, étoient les docteurs et les prêtres-nés de leur famille. Dès que l'on s'est écarté de leurs leçons, dès que l'homme a voulu être l'artisan de sa religion, il s'est égaré, il n'a transmis à ses descendans que des erreurs et des fables. De-là la distinction remarquable entre les enfans de Dieu et les enfans des hommes [1], entre les fidèles sectateurs de la religion révélée et les aveugles partisans des superstitions humaines.

Plus l'on remonte dans les fastes de l'histoire, plus l'on approche de l'origine des nations, plus leur religion paroît pure et raisonnable; c'étoit l'héritage de Noë et de ses enfans avant la dispersion. Si c'eût été l'ouvrage du raisonnement hu-

(1 Gen. c. 6, ℣. 2.

main, le contraire auroit dû arriver ; il est impossible que l'homme au berceau raisonne plus sensément que dans l'âge viril. Les nations civilisées auroient donc établi un culte plus sage que les peuples encore grossiers : dans les climats éclairés par la philosophie on ne trouveroit pas les mêmes abus que dans les lieux couverts des ténèbres de l'ignorance ; la religion auroit naturellement suivi le progrès des connoissances humaines. Point du tout. Les peuples les plus intelligens, lorsqu'il s'agissoit d'arts, de littérature, de législation, de politique, semblent stupides en fait de croyance et de culte. La philosophie, loin de remédier aux abus, les approuva, conseilla aux peuples de conserver le culte suivi par leurs pères, regarda comme une folie toute réforme en ce genre. Enfin par ses disputes, elle anéantit toute religion.

Nous avons observé ailleurs, que les religions humaines portent l'empreinte du caractère et des passions nationales, sont toutes infectées d'un vice de terroir. Celle des Chinois montre un peuple enfant, conduit à la lisière, qui craint de s'écarter des traces de ses pères. Celle des Indiens est l'ouvrage des philosophes imposteurs qui méprisoient leurs élèves et dédaignoient la dernière classe des hommes. Les opinions et les rites des Egyptiens furent asservis au climat ; les Grecs, fourbes, inconstans, voluptueux, se peignirent dans leurs propres dieux : les Romains, servilement imitateurs, copièrent les fables des Grecs aussi-bien que leurs arts et leurs lois. Zoroastre a parlé en rêveur ambitieux de dominer sur des esclaves ; Mahomet en ignorant voluptueux, dévastateur, orgueilleux et cruel.

La religion des patriarches est exempte de ces défauts : donc elle ne vient point des hommes. Sa

conservation dans une suite de familles, au milieu de la corruption générale, est un prodige de la providence ; les deux révélations suivantes par lesquelles elle a été confirmée et perpétuée, y ajoutent un nouveau caractère de divinité.

§ XI.

Première objection. Dieu est incompréhensible; l'idée que nous nous en formons est donc nécessairement fausse, elle ne peut fonder aucun culte ni aucun devoir. Inaccessible à notre esprit et à nos sens, Dieu ne peut punir ceux qui l'auront ignoré ou méconnu de bonne foi, encore moins ceux qui, révoltés de la fausse idée que l'on veut leur en donner, auront refusé de lui rendre aucun hommage. Notre culte ne pourroit être fondé que sur la bonté de Dieu bien prouvée : or elle ne l'est point ; puisqu'il ne nous doit rien, nous ne lui devons rien. Il n'a pas besoin de notre gratitude, et l'ordre éternel des choses ne peut nous inspirer aucune reconnoissance [1]. Ainsi raisonnoient déjà les manichéens [2].

Réponse. Quoique Dieu soit incompréhensible, son existence nécessaire n'est pas moins démontrée ; puisqu'il est la cause première de toutes choses, il est l'auteur de notre être, notre bienfaiteur, l'arbître de notre destinée, notre législateur : donc nous lui devons un culte, et l'histoire prouve qu'il en a prescrit un dès la création. « Dieu, « dit l'épicurien Celse, n'a pas besoin d'être connu « et honoré ; mais il veut nous sauver par cette « connoissance, il la donne aux hommes, afin que

(1 Syst. de la nat. tome II, c. 3 et 10. Le bon sens, § 5, 7, 30, etc. — (2 S. Aug. contrà advers. legis et prophet. l. 1, c. 18, n.° 37, etc.

« ceux qui la reçoivent en deviennent meilleurs et « soient récompensés, et que ceux qui la rejètent « malicieusement soient punis [1]. » Belle leçon pour les athées modernes.

Ils sont forcés de convenir que tous les peuples ont l'idée de Dieu et en concluent la nécessité d'une religion : donc c'est un instinct de la nature; il est absurde d'argumenter contre.

Supposons que la raison ne puisse nous donner une idée vraie de Dieu; il s'ensuit qu'il a dû se révéler aux hommes : il l'a fait. Où sont donc l'ignorance et la bonne foi des incrédules? Ils alléguent pour motifs de leur entêtement, l'envie de se délivrer de la *crainte importune* d'un Dieu vengeur, l'*indignation* que leur causent les funestes effets de la superstition, la *révolte* de leur raison contre des dogmes inconcevables, le ressentiment des misères et des vices de l'humanité. Est-ce là de l'ignorance?

Si Dieu, disent-ils, vouloit exiger un culte, il devoit le tracer dans le ciel en caractères lumineux et lisibles à tous les hommes, ne pas souffrir qu'un seul demeurât dans l'ignorance ou dans le doute de ses volontés, nous rendre tous sages et heureux, bannir de l'univers les souffrances, les erreurs et les crimes [2]. Puisqu'il ne l'a pas fait, il n'existe pas, ou s'il existe, il ne nous demande rien. Dieu a tort sans doute; telle est leur bonne foi.

Leur ingratitude est-elle une démonstration contre la bonté de Dieu? Après avoir bien déclamé contre elle, souvent ils sont forcés de lui rendre hommage. Dieu n'a pas besoin de notre gratitude, mais il a voulu y attacher ses bienfaits et notre bonheur. Cela leur déplaît encore; ils veulent des

(1 Dans Orig. l. 4, n.° 7. — (2 Syst. de la nat. Ibid. Le bon sens, § 125.

bienfaits, et, par surcroît, le plaisir de blasphémer contre le bienfaiteur.

L'*ordre éternel* des choses dans le sens des athées, est une absurdité ; nous l'avons réfutée ailleurs.

§ XII.

Deuxième objection. L'idée de Dieu est purement arbîtraire : l'un conçoit un Dieu excessivement bon ; l'autre un Dieu injuste et méchant : celui-ci veut qu'il soit sujet aux vices et aux passions de l'humanité ; celui-là qu'il soit la sainteté même : que peut-il résulter d'une notion que l'on forge à son gré ? Pour fonder un culte, il a fallu imaginer un Dieu qui s'irrite et qui s'appaise, avide de respects et d'offrandes, sujet comme l'homme à la colère et à la clémence. De cette *théanthropie* sont nés tous les abus, les fables, les absurdités, et les crimes qui déshonorent l'humanité. Tous les peuples ont adoré un Dieu cruel, injuste, vindicatif, plein de caprices et de partialité ; la raison peut-elle adopter de pareilles folies [1] ?

Réponse. Quand toutes ces déclamations seroient vraies, il s'ensuivroit seulement que la révélation étoit nécessaire pour nous donner des idées vraies de Dieu, de son culte, de la morale ; aussi Dieu y a pourvu. La question qui reste aux incrédules est de prouver que cette révélation même nous a encore donné des idées fausses ; l'ont-ils démontré ? Qu'importe qu'il y ait eu cent religions fausses, s'il y en a eu une vraie, et s'il n'a tenu qu'aux hommes de la connoître et de la suivre ? Mais la révélation ne fait pas plus vio-

(1 Syst. de la nat. tome II, c. 2 et 5. Le bon sens, § 47, 185. Syst. social, I. part. c. 3.

lence à la liberté humaine que la raison ; l'homme peut toujours résister à l'une et à l'autre.

Nous avons vu ailleurs, que la prétendue *théanthropie* n'est qu'un vain épouvantail. Quoique les attributs divins soient des conséquences directes de la notion d'*être nécessaire*, on ne peut les exprimer qu'en langage humain ; nous n'en avons point d'autre. Les matérialistes mêmes n'ont point échappé à cet inconvénient. En mettant la *nature* ou la matière à la place de Dieu, ils lui ont attribué les qualités divines et humaines, la puissance, l'intelligence, la prévoyance, la sagesse, la bonté, la justice : ils rendent exactement à la matière le culte religieux que nous rendons à Dieu [1].

Il est faux que *tous les peuples* aient adoré un Dieu cruel, etc. Les patriarches, les Juifs, les Chrétiens, sont à couvert de cette calomnie ; nous la réfuterons amplement dans la suite. Des blasphêmes lancés contre Dieu par les incrédules, ne prouvent point qu'il soit méchant, mais qu'eux-mêmes le sont beaucoup.

§ XIII.

Troisième objection. La religion suppose en Dieu des attributs incompatibles et contradictoires. « Un Dieu qui s'irrite, et qui s'appaise par « des prières, n'est point immuable ; un être que « l'on offense, n'est ni tout-puissant ni parfaite- « ment heureux ; un être qui n'empêche point le « mal qu'il pourroit empêcher, consent au mal ; « un être qui donne la liberté de pécher, a résolu « dans ses décrets éternels que le péché seroit « commis ; un être qui punit les fautes qu'il a « permis de faire, est souverainement injuste et

(1) Syst. de la nat. tome II, c. dernier.

« déraisonnable ; un être infini qui renferme des « qualités infiniment contradictoires, est un être « impossible et n'est qu'une chimère. » Voilà le fond de trois ou quatre chapitres du système de la nature, exactement copiés par un autre raisonneur, et ressassés dans vingt brochures [1].

Réponse. Des contradictions fondées sur un abus perpétuel des termes, ne sont pas fort redoutables ; nous sommes forcés de répéter ce que nous avons dit en parlant des attributs divins.

Dieu, de toute éternité, a réglé que l'homme qui pêche sera puni ; que, s'il se repent sincérement, il cessera d'être punissable : cela déroge-t-il à l'immutabilité de Dieu ? Lorsque Dieu punit ou que l'homme se sent coupable, on dit que Dieu est irrité, offensé, en colère, résolu à la vengeance, etc. parce qu'en pareil cas les hommes sont ainsi affectés: est-ce à dire que Dieu soit sujet aux passions, aux affections, aux variations humaines? La raison et la révélation enseignent le contraire. Quand le pécheur pénitent espère que Dieu ne le punira pas, il dit que Dieu est appaisé, reconcilié, touché de compassion et de miséricorde, disposé à pardonner, etc. Cela ne signifie point que Dieu a passé de la haine à l'amitié, ou de la colère à la clémence, puisqu'en Dieu tout est éternel. Si ces expressions déplaisent aux incrédules, qu'ils en trouvent de plus correctes, nous nous en servirons volontiers, pourvu qu'ils conservent le fond du dogme.

Mais les livres saints parlent ce langage. Je le crois ; ils parlent à tout le monde, et tout le monde n'entend point le jargon alambiqué des philosophes.

(1 Syst. de la nat. tome II, c. 3, 7, 10. Le bon sens, § 55, etc. De l'homme, par Helvet, tome II, note, p. 739.

Offenser Dieu, c'est faire ce que la loi défend, rien de plus. Que l'homme fasse le bien ou le mal, soit récompensé ou puni, heureux ou malheureux; cela ne déroge en rien à la puissance, à la gloire, à la félicité souveraine de Dieu. Il a fait l'homme libre, parce qu'il lui a plu; de toute éternité, il a prévu l'usage que l'homme feroit de sa liberté dans tous les cas possibles : cet usage ne peut donc changer les décrets éternels de Dieu, ni en empêcher l'exécution.

Qui n'empêche point le mal, consent au mal. Si par *consentir* on entend la même chose qu'*approuver,* l'axiome est faux. Dieu défend le mal, il donne tous les secours nécessaires pour l'éviter; il le punit ou en ce monde ou en l'autre : il ne l'approuve donc jamais. Il ne l'empêche pas toujours, quoiqu'il puisse toujours l'empêcher; parce que cela ne s'accorderoit point avec la nature de l'homme telle qu'il l'a faite. Créer l'homme libre, et l'empêcher d'user de sa liberté, c'est se contredire. Diriger toujours sa volonté au bien, de manière qu'il ne s'en écartât jamais, ce seroit un état surnaturel plus parfait que notre état présent; c'est le sort des bienheureux dans le ciel. Dans la question de l'origine du mal, nous avons démontré qu'exiger de Dieu le *mieux* ou *le plus parfait,* c'est tomber en contradiction.

Un être qui donne la liberté de pécher, a résolu dans ses décrets éternels que le péché seroit commis. Fausseté palpable. Ne point empêcher le péché quand on le prévoit, ce n'est pas le résoudre ou l'ordonner par un décret. Mais l'auteur joue sur le terme de *liberté.* Dans le sens propre il signifie le pouvoir physique de faire le bien ou le mal; en donnant cette faculté à l'homme, Dieu ne lui a ni commandé, ni conseillé d'en abuser. *Liberté,* dans

un autre sens, signifie permission expresse de faire telle chose impunément; ainsi un maître dit à son valet : *Je te donne la liberté de sortir.* Dieu ne donne jamais dans ce sens la liberté de pécher, puisqu'il le défend.

Tel est néanmoins le seul sens dans lequel on peut dire qu'*un être qui punit les fautes qu'il a* permis *de faire, est injuste et déraisonnable.* Un maître qui a permis expressément à son valet de sortir, seroit injuste s'il le punissoit pour être sorti; mais quand il le lui a défendu, il a droit de le punir, quoiqu'il ne lui ait pas ôté la liberté physique de sortir en lui mettant des entraves ou en l'enfermant sous la chef. Dieu *permet* le péché dans ce sens qu'il ne l'empêche point, et non autrement; *permettre* et *défendre* sont contradictoires dans un autre sens.

Mais des contradictions fondées sur l'abus des termes, sur des équivoques affectées, font-elles beaucoup d'honneur à nos adversaires? Ils nous reprochent d'avoir forgé les attributs divins sur le modèle de ceux de l'homme; c'est une fausseté; et ils partent de ce modèle qu'ils forgent eux-mêmes, pour argumenter contre Dieu : ils nous imputent les contradictions dont ils sont seuls coupables.

§ XIV.

Quatrième objection. La religion est inutile : ceux qui ne craignent que Dieu, ne sont arrêtés sur rien; on n'écoute la religion que quand elle favorise les passions; ses leçons de paix et de charité ne sont suivies par personne. En sommes-nous plus vertueux, plus sociables, plus humains, parce que nous croyons un Dieu? Les malfaiteurs que l'on envoie au gibet ne sont pas des athées; ceux-

ci n'espérant rien après la mort, n'en sont que plus intéressés à se rendre heureux dans la vie présente par la pratique des vertus sociales. Les athées n'ont jamais été des citoyens dangereux; ce ne sont point des athées, mais des superstitieux et des fanatiques qui ont troublé l'univers. En général où il y a plus de superstition, il y a moins de mœurs [1].

Réponse. En parlant de la nécessité de la religion [2], et en posant les fondemens de la morale, nous avons démontré l'absurdité de cette invective: répétons en deux mots.

Je demande d'abord aux incrédules : En êtes-vous plus vertueux, plus sociables, plus humains, parce que vous niez Dieu? Vous n'en êtes que plus hardis calomniateurs; belle conversion!

1.° L'homme qui croit un Dieu et fait le mal, résiste tout à la fois à la religion, à la raison, au sentiment moral, au désir du vrai bonheur, aux lois, à la crainte du blâme, etc., comme un athée qui pèche résiste à sa prétendue morale : est-il vrai que tout cela soit inutile?

2.° La religion proscrit toutes les passions et tous les vices : donc elle ne les favorise jamais; donc on ne l'écoute point quand on suit ses passions. Si un homme aveuglé par la passion, se persuade que la religion lui permet de commettre un crime, son délire est une maladie de cerveau, et non un effet de la religion; celui d'un athée en pareil cas viendroit de la même cause. « Quand « l'imagination s'égare, dit l'un d'entr'eux, elle « produit le fanatisme, les terreurs religieuses,

(1 Encyclop. art. *Vingtième*, ajouté, pag. 859. Syst de la nat. tome I, c. 9, p. 151 : c. 13, p. 272, tome II, c. 8, p. 254 : c. 9, p. 280. Le bon sens, § 141 et suiv. Syst. social, I. part. c. 3 : III. part. c. 4. — (2 Ci-devant, c. 2, art. 3, § 12.

« le zèle inconsidéré, les frénésies, les grands « crimes ; et l'imagination n'est réglée que quand « l'organisation est heureuse [1]. » Donc c'est l'organisation et les passions qui en résultent, qui sont cause de tous les abus que l'on fait de la religion, de la morale, de la raison, des lois, et de tous les secours possibles. Aucun de ces liens n'enchaîne invinciblement l'homme : mais doit-il être enchaîné ?

3.° Les malfaiteurs envoyés au gibet ne sont point athées ; ordinairement la vue du supplice les fait rentrer en eux-mêmes ; mais lorsqu'ils ont commis leurs forfaits, ils étoient dans des dispositions équivalentes à l'athéisme. Tous les scélérats ont commencé par oublier Dieu et la religion ; ils en font l'aveu ; s'ils en ont conservé l'extérieur, c'étoit un masque pour se cacher. L'oubli de Dieu au moins momentané est donc ou la cause ou le compagnon de tous les crimes. Il est absurde de prétendre que l'athéisme réfléchi, raisonné, réduit en système, obstiné jusqu'à la mort, auroit fait moins de mal.

4.° Un athée systématique est intéressé sans doute à se rendre la vie heureuse ; un impie momentané ne l'est pas moins : nous voyons de quelle manière il y procède tant que dure son impiété. Il cherche le bonheur dans le crime, et non dans les vertus sociales : donc si l'athée systématique est aussi mal organisé, il agira de même. L'athéisme raisonné ou l'athéisme passager sont eux-mêmes un effet de l'organisation du cerveau : or un cerveau dans lequel l'athéisme vient se loger, ou pour quelques momens, ou pour toujours, n'est pas des mieux constitués.

5.° Ce n'a pas toujours été faute de volonté, si

(1 Syst. de la nat. tome I, c. 9, p. 129, 130.

les athées n'ont point causé de trouble dans l'univers. Il est fort heureux pour le genre humain que l'athéisme soit ordinairement éclos dans la tête de quelques rêveurs qui n'étoient en état de faire ni bien ni mal, et qui évaporoient leur bile sur le papier; mais si l'athéisme entroit dans l'esprit de ceux qui gouvernent, autant vaudroit être sous l'empire immédiat de ces esprits infernaux que l'on nous peint acharnés contre leurs victimes [1].

6.° *Où il y a plus de superstition, il y a moins de mœurs.* Cela n'est pas généralement vrai. Les Grecs et les Romains eurent des mœurs tant qu'ils furent superstitieux; ils les perdirent en cessant de croire aux dieux et aux enfers. Avec de mauvaises mœurs on peut être superstitieux ou athée indifféremment. On cherche à calmer les remords, dans le premier cas, par la superstition; dans le second, par l'athéisme : l'un et l'autre sont donc l'effet plutôt que la cause de la dépravation des mœurs. La religion vraie et solide est le seul remède contre ces divers égaremens.

Point du tout, disent les athées, c'est un nez de cire que l'on tourne comme on veut; la religion s'accommode non-seulement au climat, au temps, aux révolutions, au degré de connoissances de chaque nation, mais au tempérament, aux habitudes, aux préjugés de chaque individu.

Réponse. Il en est de même de la morale des athées; la raison n'est qu'une esclave; la philosophie n'est pas moins complaisante; elle suit Epicure ou Zénon, selon le siècle et le climat : donc toute barrière est inutile : donc il faut tout détruire.... donc il faut tout renforcer, joindre la philosophie à la religion, les motifs naturels aux motifs surnaturels, la raison et les lois à la

(1 Homél. sur l'athéisme, p. 46.

révélation. Celle-ci est invariable. Depuis vingt siècles, malgré le torrent des erreurs et des vices, l'évangile n'a pas changé. Si des particuliers, si des sectes en pervertissent le sens, l'église le défendra jusqu'à la fin des siècles.

Les sermens sont encore inutiles; il y a des parjures que la religion autorise [1]; calomnie. La parole, les promesses, l'écriture ne sont pas de mauvaises inventions, quoique les menteurs et les faussaires s'en servent pour tromper et pour voler.

§ XV.

Cinquième objection. La religion est pernicieuse; c'est la source de tous les maux qui désolent l'humanité. 1.° Elle rend l'homme malheureux en lui inspirant des terreurs paniques; s'il a eu peur des éclipses, des comètes, des phénomènes du ciel, c'est qu'il les a regardés comme des signes du courroux des dieux; il a cru que les songes, les augures, les présages étoient des marques certaines de leurs volontés : de-là tant de fêtes, de cérémonies, d'usages lugubres chez tous les peuples. 2.° Elle a détaché l'homme de la terre, lui a donné du dégoût pour le mariage et pour les plaisirs : telle est l'origine du célibat, de la solitude, des austérités insensées de certaines sectes; des orphiques et des pythagoriciens chez les Grecs; des esseniens; des thérapeutes, des réchabites chez les Juifs; des anachorètes et des moines chez les Chrétiens; des faquirs, des brachmanes, des talapoins chez les Indiens; des bonzes de différentes sectes chez les Chinois. 3.° Dans tous siècles, on a eu l'imagination frappée de la fin du monde pro-

(1 Syst. de la nat. t. II, c. 13, p. 369. Le bon sens, § 193.

chaine, de la venue d'un grand juge, de la destruction de toutes choses. Les peuples ainsi effrayés et abrutis ont perdu courage, n'ont pensé à perfectionner aucune de leurs institutions. L'idée de Dieu n'a servi qu'à former des enthousiastes, des brouillons et des lâches [1].

Réponse. Il est absurde d'imputer à l'idée de Dieu et à la vraie religion les erreurs, les travers, les maladies des religions fausses; il n'est pas difficile d'en justifier la première.

1.° Dans aucun temps, la révélation n'a inspiré à l'homme d'autre crainte que celle d'un Dieu vengeur du crime; il le falloit : sans cette crainte, les méchans n'auroient aucun frein. Les patriarches, loin de craindre les météores comme les païens qui adoroient les astres, savoient que Dieu a créé les astres pour l'utilité de l'homme : *Ne craignez point les signes du ciel, comme font les autres nations,* disoit aux Juifs un prophète [2]. Les premiers hommes ont donc été mieux instruits que les philosophes qui croyoient les astres animés.

Des athées, témoins du déluge universel et de l'embrâsement de Sodome, auroient-ils eu moins de frayeur que des hommes craignant Dieu? Les athées ne sont rien moins qu'intrépides; ils disent que nous ne savons pas si l'univers n'est pas sur le point de s'abîmer et de retomber dans le chaos; que nous n'avons aucune certitude de sa durée. Excellente doctrine pour nous rassurer!

La foi aux songes, aux augures, aux présages, à l'astrologie, à la divination, étoit défendue aux Juifs aussi-bien qu'aux Chrétiens; au lieu que les

(1 L'antiquité dévoilée par ses usages. Orig. du despotisme oriental. Syst. de la nat. Espion chinois. De l'homme, par Helvet. etc. etc. — (2 Gen. c. 1, ℣. 14. Deut. c. 14, ℣. 19. Psaume 103. Jérém. c. 10, ℣. 2.

philosophes avoient pris toutes ces folies sous leur protection [1]. Plusieurs épicuriens y croyoient; Spinosa et d'autres athées étoient très-peureux. L'athéisme n'est donc pas un antidote infaillible contre la peur. Point de fêtes lugubres chez les patriarches, chez les Juifs, ni chez les Chrétiens. L'auteur de l'antiquité dévoilée par ses usages, qui voyoit chez tous les peuples des terreurs paniques qui n'étoient que dans sa tête, a été forcé de convenir que les fêtes juives n'avoient d'autre objet que de célébrer les bienfaits de Dieu et les événemens particuliers à la nation [2]; il en est de même des nôtres. Moïse parlant des fêtes, disoit aux Juifs : *Vous vous réjouirez devant le Seigneur votre Dieu* [3].

2.° La religion n'a détaché de la terre, ni les anciens justes, ni les Juifs, ni les Chrétiens. On a toujours cru, et nous croyons encore, que le plus sûr moyen de gagner le ciel est d'être bon citoyen sur la terre. Nous parlerons en son lieu des thérapeutes et des moines; quand aux orphiques, aux faquirs, aux bonzes, etc., nous n'avons rien à y voir. Mais il seroit bon de se souvenir que les Grecs, les Chinois, les Indiens, ont été instruits par des philosophes, et non par des apôtres; que parmi ces docteurs, les uns étoient croyans, et les autres athées.

3.° Les rêveries sur la fin du monde, sont venues de l'astrologie, des calculs astronomiques, et d'autres visions; ceux qui en ont l'esprit frappé en voient les prédictions par-tout. Dieu en avoit préservé nos premiers pères. Après le déluge, il dit à Noë : Le jour et la nuit, les années et les saisons se succéderont à perpétuité sur la

(1 Cic. de divin. l. II, n.° 149. — (2 Antiq. dévoilée, t. III, p. 66, 263. — (3 Levit. c. 23, ℣. 40. Deut. c. 12, ℣. 7.

terre [1]. S. Paul défend aux fidèles d'ajouter foi à ceux qui voudroient les effrayer par la prédiction de l'avénement prochain du Seigneur [2].

Grâces à la supériorité de raison des philosophes, il y a eu bon nombre d'athées dans les différens siècles; exempts de superstitions et de vaines terreurs, brûlans de zèle pour le bien de l'humanité, ils ont dû tout créer, tout perfectionner, lois, morale, politique, arts, sciences, commerce, industrie, etc., ramener le siècle d'or sur la terre. Les anciens athées, il est vrai, furent des hommes nuls; mais ceux d'aujourd'hui feront des miracles.... Attendons.

§ XVI.

Sixième objection. La religion a détruit la morale, en la faisant dépendre des volontés arbitraires d'un être supérieur à l'homme; dès lors les rites et les cérémonies ont tenu lieu de vertus. La facilité des expiations a diminué l'horreur du crime; des fanatiques se sont persuadés qu'il leur étoit permis d'être perfides et cruels envers les ennemis de leurs dieux; qu'ils pouvoient effacer leurs péchés, en commettant des forfaits par zèle de religion. Les rois et les magistrats sont devenus des tigres, lorsqu'il s'est agi de punir de prétendus impies. Au lieu de réunir les hommes, la religion n'a servi qu'à les diviser, à rendre leurs haines plus irréconciliables, et leurs guerres plus sanglantes, qu'à former des enthousiastes forcenés et frénétiques [3]. Dire que la religion est nécessaire

(1 Gen. c. 8, ℣. 21, 22. — (2 2.e Thess. c. 2, ℣. 2. — (3 Encyclop. art. *Vingtième*, p. 863. Syst. de la nat. t. I, c. 16 : tome II, c. 3 et c. 8. Syst. social, I. part. c. 13.

au peuple, c'est affirmer qu'il faut l'empoisonner et le rendre insensé [1].

Réponse. Même remarque sur cette déclamation que sur la précédente. Les athées de tous les siècles, purgés de la contagion religieuse, ont dû être des prodiges de raison, de morale, de paix, de concorde, de sagesse, de vertu; le langage de ceux d'aujourd'hui en est une preuve sans réplique, il ne respire que la douceur et l'indulgence. *On n'a pas voulu les écouter.* L'on a eu tort : depuis qu'on les écoute, tout va infiniment mieux.

Dans la morale religieuse, point de notions arbitraires; nous l'avons prouvé : point de préceptes opposés aux idées invariables du juste et de l'injuste; nous les vengerons dans la suite des calomnies des incrédules. Point de cérémonies qui tiennent lieu de vertus; les prophètes n'ont cessé de prêcher cette vérité, et l'évangile la répète à tout moment.

Mais *les expiations....* Comment accorder ici nos adversaires? Selon l'un d'entr'eux, « c'est « peut-être la plus belle institution de l'antiquité « que cette cérémonie solennelle, qui réprimoit « les crimes, en avertissant qu'ils doivent être « punis, et qui calmoit le désespoir des coupables, « en leur faisant racheter leurs transgressions par « des espèces de pénitences.... Après un forfait « commis, il ne reste plus que deux partis, ou la « réparation, ou l'affermissement dans le crime. « Toutes les âmes sensibles cherchent le premier « parti; les monstres prennent le second. Dès « qu'il y eut des religions établies, il y eut des « expiations; les cérémonies en furent ridicules.... « mais sans doute c'étoit le repentir, et non le rite

(1 Syst. de la nat. tome II, c. 12 et 13. Le bon sens, § 141 et suiv. 165, etc.

« extérieur qui purifioit les âmes.... Il est indubi-
« table qu'on n'étoit lavé de ses fautes que par le
« serment d'être vertueux [1]. » Il avoit dit à peu près la même chose dans un autre ouvrage [2].

D'autres nous objectent que cette pratique a énervé la morale, a diminué l'horreur du crime, a rendu l'homme plus méchant.

La manière dont Dieu punit Caïn, meurtrier de son frère, la vie errante à laquelle il le condamna, étoit-elle un exemple d'expiation facile? Lemeth n'en avoit pas perdu la mémoire [3]. Le déluge universel, l'embrâsement de Sodome, n'étoient pas fort propres à rassurer les pécheurs.

Parmi nos adversaires, l'un prétend que le souvenir du déluge a effrayé les hommes, et les a contenus dans l'innocence [4]; il soutient ailleurs, que la facilité des expiations les enhardit au crime. Un autre, qui nie le déluge universel, pense que les révolutions arrivées sur le globe ont été la source des superstitions [5]. Celui-ci prétend que la religion est la cause de nos craintes; celui-là, qu'elle en est l'effet. Ceux qui l'accusent d'effrayer les hommes, lui reprochent aussi de rassurer les pécheurs par l'espérance du pardon.

Que résulte-t-il de ce délire? L'apologie de la religion. Elle console et encourage les gens de bien par l'espérance; elle intimide les pécheurs sans les désespérer. L'homme foible, inconstant, fragile, passe souvent de l'innocence au crime, et du crime au repentir; il faut des motifs pour l'affermir dans le bien, et pour l'y ramener lorsqu'il s'en est écarté. Dieu, qui connoît le limon dont il nous a pétris [6],

(1 Quest. sur l'encyclop. *Expiations.* — (2 Philos. de l'hist. c. 37. — (3 Gen. c. 4, ℣. 24.—(4 L'antiquité dévoilée, t. III, p. 375. — (5 Hist. des établiss. des Européens, tome III, p. 20. tome IV, p. 3. — (6 Psaume 102.

daigne condescendre à notre foiblesse ; il emploie tour à tour les promesses d'un bienfaiteur, les menaces d'un juge, l'indulgence d'un père. Les incrédules s'en scandalisent : malheureux ! ils ont plus besoin de sa bonté que les autres.

Ils s'emportent contre les rois et les magistrats qui punissent plus sévérement les crimes commis contre la religion, que ceux qui blessent les particuliers; la raison en est claire : puisque la religion est la base et le soutien des lois, l'attaquer c'est vouloir saper toutes les lois ; la rigueur du châtiment tend à la sûreté des lois et de la société.

La religion divise les hommes.... Pas plus que le langage, les lois et les mœurs : celles-ci sont différentes, parce que tous les hommes ne peuvent pas habiter le même canton du globe. S'ils avoient fidèlement conservé la religion primitive, elle les auroit tous réunis. La timidité seule des sauvages suffit pour les rendre insociables, et leur faire regarder tout étranger comme un ennemi. Des motifs d'intérêt mal entendu ont été la source de toutes les divisions nationales ; ce sont ces motifs qui ont perverti la religion même [1]. Puisque les incrédules sont forcés d'avouer que l'athéisme et l'irréligion ne sont pas faits pour le peuple, il est bien absurde de déclamer contre le penchant invincible qui le porte à reconnoître et adorer un Dieu.

§ XVII.

Quel cas peut-on faire de leurs clameurs, lorsqu'on les entend invectiver avec autant de véhémence contre le gouvernement politique ? Selon eux, tous les gouvernemens actuels, aussi-

(1 L'esprit des usages, etc. l. 7, c. 7, tome II, p. 107.

ien que toutes les religions, semblent faits exprès our rendre les hommes esclaves et malheureux [1].

Si la religion divise les hommes, le gouvernemnent ne réussit pas mieux à les réunir; chaque peuple est affectionné au sien, et le juge le meilleur. Les républicains traitent d'esclaves les sujets d'une monarchie, et ceux-ci ont souvent tenté de renverser les républiques; l'ambition de changer le gouvernement cause des guerres civiles, aussi-bien que l'envie de changer la religion; ordinairement l'on n'attaque celle-ci, que parce que l'on en veut à celui-là.

La religion, disent ses ennemis, a souvent ensanglanté la terre. Pas si souvent que les querelles et l'ambition des princes et des républiques. On peut faire de très-belles philippiques sur les malheurs causés par les conquérans. Vainqueurs ou vaincus, les peuples ont toujours été victimes, et ont porté la peine des folies de leurs chefs; *delirant reges, plectuntur achivi.*

Accuse-t-on la religion de corrompre la morale, d'autoriser le faux zèle à commettre des crimes? On ne reproche pas moins aux gouvernemens d'avoir fait des lois contraires à la morale naturelle, d'avoir voulu légitimer des usurpations criantes, violé le droit des gens, justifié tous les crimes par la *raison d'état.* L'histoire n'est qu'un registre scandaleux d'excès en ce genre, les philosophes l'ont remarqué.

On dit que la religion ne semble établie que pour l'avantage particulier d'un petit nombre d'hommes, et pour mettre le peuple dans la dépendance des prêtres. En récompense, on observe aussi que le pouvoir politique n'a été créé que pour l'utilité

(1 Syst. de la nat. tome I, c. 11, p. 204. Syst. social, I. part. c. 15, p. 187, etc.

d'un très-petit nombre de têtes ; que leurs priviléges augmentent à mesure que ceux du peuple diminuent ; que tout gouvernement quelconque n'est qu'une conspiration des grands contre les petits, etc.

Selon l'avis des incrédules, la religion donne trop de pouvoir à ses ministres, elle en fait des hommes dangereux ; mais, selon ce même avis, les gouvernemens dégénèrent tôt ou tard en despotisme ; les lois ne sévissent que contre les foibles ; les grands, sûrs de l'impunité, ne connoissent aucun frein ; ils assiégent les trônes pour en écarter les cris du peuple souffrant, etc.

Les ministres de la religion peuvent rarement s'accorder : les chefs des divers gouvernemens sont-ils mieux d'accord ? L'ambition, la rivalité, les intrigues des grands, l'agitation des cours, sont aussi anciens que les empires, et l'on sait les embrâsemens que ces feux de paille ont souvent allumés.

Suivant le calcul des économistes, la religion surcharge ses sectateurs de pratiques gênantes et dispendieuses ; mais aussi les dépenses superflues d'une grande monarchie suffiroient pour faire subsister une république entière. Le faste des cours et des capitales écrase les nations : de cette source empoisonnée sort le luxe, qui se répand de toutes parts, corrompt les mœurs, dépeuple les provinces, absorbe toutes les ressources.

C'est la religion, disent nos docteurs, qui empêche les hommes de s'occuper de leurs véritables intérêts et de leur bonheur présent : de même, les intérêts chimériques des divers gouvernemens les empêchent de penser et de pourvoir au bien réel et solide de leurs sujets. En conséquence, un zélateur de l'humanité a écrit : « Il faut une longue altéra-

« tion de sentimens et d'idées, pour qu'on puisse « se résoudre à prendre son semblable pour maître, « et se flatter que l'on s'en trouvera bien [1]. »

Donc il faut faire main basse.... Espérons que si les philosophes sont assez insensés pour tirer cette conclusion, ils ne seront pas du moins assez puissans pour la réduire en pratique.

Quoique nous parlions à des sourds, nous leur dirons, pour la dixième fois, que depuis la création, l'homme n'a cessé d'abuser de toutes ses facultés, de tous ses penchans, de toutes les institutions. La raison, la conscience, le talent de la parole, la religion, la morale, les lois, le gouvernement, l'éducation, le point d'honneur, l'amour de la patrie, etc., lui ont été donnés pour son bonheur; souvent il les a tournés à sa perte. Par la fougue des passions, par une organisation vicieuse, toutes ces sources de biens ont été empoisonnées et ont produit du mal. Les passions elles-mêmes, dans leur racine, sont des penchans utiles et nécessaires; l'excès seul les rend pernicieuses. Pour prévenir le mal, anéantirons-nous les sources du bien? faut-il abrutir l'homme, de peur qu'il ne devienne insensé? La folie ne vient point aux animaux, c'est une maladie particulière à l'homme. Les philosophes en concluent, que l'animalité pure est le souverain bonheur : c'est une assez bonne preuve qu'ils sont violemment attaqués eux-mêmes du mal dont ils veulent nous guérir.

Lorsqu'ils étoient déistes, ils ont fait l'apologie de tous les cultes, de la religion des Chinois, de celle des Indiens, des Perses, des Grecs et des Romains; ils n'en vouloient qu'au Judaïsme et au Christianisme; depuis qu'ils sont devenus athées et matérialistes, ils déclament contre toute religion

(1 Contrat social, l. 4, c. 8.

quelconque : serons-nous obligés d'adopter toutes leurs variations, et de changer d'opinion aussi follement qu'eux ?

Dieu qui veille sur la religion, permet qu'elle ne soit attaquée que par des insensés, par des hommes pervers, ennemis de toute subordination; ainsi à côté du mal se trouve le remède : l'excès du délire de nos philosophes doit inspirer du mépris et de l'horreur à tout homme sensé.

ARTICLE II.

DU DOUTE VOLONTAIRE OU DE L'INDIFFÉRENCE, EN MATIÈRE DE RELIGION.

§ I.

Dès qu'il est prouvé que la religion est le fondement de nos espérances, de notre repos, de notre consolation dans les peines de cette vie, le plus fort lien de société entre les homms, la base de nos devoirs réciproques, le gage de la sûreté et de la tranquillité publique; on ne peut prendre un intérêt trop vif à ce dépôt, et à toutes les contestations qui peuvent en ébranler la possession. Souffrirons-nous de sang froid que l'on nous enlève le plus beau de nos titres, le caractère qui nous distingue des animaux, le don le plus précieux que nous ait fait la divinité ? Un homme raisonnable ne peut se dispenser d'étudier les preuves capables de le confirmer dans sa croyance; il lui est impossible de regarder les ennemis de la religion comme

les amis de l'humanité. Prendre sur ce point le parti de la neutralité, se retrancher dans un scepticisme hautain, se parer d'un flegme philosophique, en attendant que toutes les disputes soient terminées, c'est montrer un goût décidé pour l'incrédulité; quiconque fait peu de cas de la religion, y a déjà renoncé dans son cœur.

Que penseroit-on d'un citoyen qui prétendroit vivre au milieu d'une société policée, sans savoir s'il y a un souverain auquel il doit obéir, et des lois qu'il doit observer? Dans le cas où l'autorité du prince est attaquée, où il y a contestation sur la validité de son titre, est-il permis de ne prendre aucun parti, d'attendre pour obéir que toutes les factions soient dissipées? La neutralité est déjà censée une révolte formelle.

Celui qui ne croit point positivement à la religion, est dans une irréligion déclarée. Un sceptique qui ne donne aucune attention aux preuves de l'existence de Dieu, de sa providence; de l'immortalité de l'âme, de la vie à venir, qui met ces questions au même rang que la divisibilité de la matière, ou la quadrature du cercle, n'a pas plus de religion, ne rend pas plus de culte à Dieu qu'un athée décidé; il n'a aucun motif plus solide pour pratiquer la vertu : sa probité, dit un déiste, n'est fondée que sur un *peut-être* (1).

Puisqu'il y a un Dieu, il impose certainement à l'homme l'obligation de le connoître, de lui rendre des hommages, d'observer les lois qu'il lui prescrit. Il n'est donc aucun milieu possible entre la soumission parfaite et la désobéissance; c'est le cas de la maxime : *Quiconque n'est pas pour moi est contre moi* (2). Dans les questions qui intéressent le bonheur temporel, la vie ou la fortune, personne

(1 Pensées philos. n.° 23. — (2 Luc, c. 11, ℣. 23.

ne demeure dans l'indifférence ni dans l'inaction; au défaut de preuves évidentes, on se décide sur des probabilités, on choisit le parti le plus sûr et le plus prudent. Pourquoi se comporter différemment, quand il s'agit du plus précieux de tous les intérêts, de notre sort éternel?

Les motifs qui retiennent les sceptiques, sont précisément les mêmes que ceux qui déterminent les athées; l'orgueil, l'indépendance, la répugnance de se soumettre à des lois incommodes. Dans les doutes qu'ils proposent, on voit de quel côté penche leur cœur; l'équilibre apparent dans lequel ils se tiennent cesseroit bientôt, si les passions ne soutenoient l'un des bassins de la balance. Ils insistent sur les objections, jamais sur les preuves; loin d'avoir aucun regret de leur incertitude, ils se félicitent d'être *inconvaincus*. Un malade qui montreroit la même tranquillité lorsque les médecins consultent sur son état, ne paroîtroit pas faire grand cas de la vie.

§ II.

Les athées sceptiques, dit l'un d'entre eux, sont ceux qui ne savent que penser de l'existence de Dieu, et qui décideroient volontiers la question à croix ou pile [1]. Cette indifférence stoïque ne marque pas un zèle ardent pour la vérité. Dans les affaires intéressantes, les sceptiques ne décident point la question à croix ou pile; ils prennent parti aussi aisément que les autres hommes; ils n'exigent plus de démonstrations géométriques; ils ne sont plus si pointilleux sur les poids des preuves, ni si affectés par les difficultés. C'est en

(1 Pensées philos. n.° 22.

fait de religion seulement que le moindre sophisme leur paroît contrebalancer des démonstrations.

Selon le même auteur, le vrai sceptique suppose un examen profond et désintéressé; le vrai sceptique a compté et pesé les raisons [1]. Dans un autre endroit, il dit avec Montagne, que l'ignorance et l'incuriosité sont deux oreillers bien doux [2]. Cela n'est pas aisé à concilier. L'*incuriosité* engage-t-elle à faire un examen profond? Celui qui a compté et pesé les raisons, n'est plus un ignorant. L'ignorance affectée des preuves de la religion et de leur résultat ne paroît un oreiller commode, que parce que l'on s'y tient à l'abri des craintes et des devoirs de religion.

Si l'on demande à un sceptique : « Le moyen « de vivre heureux sans savoir qui l'on est, d'où « l'on vient, où l'on va, pourquoi l'on est venu? « Je me pique d'ignorer tout cela, sans être plus « malheureux, répond-t-il froidement; ce n'est « point ma faute, si j'ai trouvé ma raison muette, « quand je l'ai questionnée sur mon état. Toute « ma vie j'ignorerai sans chagrin ce qu'il m'est « impossible de savoir. Pourquoi regretterois-je « des connoissances que je n'ai pu me procurer, et « qui sans doute ne me sont pas fort nécessaires, « puisque j'en suis privé. J'aimerois autant, a dit « un des premiers génies de notre siècle, m'affliger « sérieusement de n'avoir pas quatre yeux, quatre « pieds et deux ailes [3]. »

L'orgueil qui retient le sceptiques dans son doute, perce au travers de sa réponse. Il se pique d'ignorer tout cela. Il se fait bon gré de son ignorance, ou plutôt de son opiniâtreté, il s'applaudit de n'être pas convaincu par les preuves qui entraînent le reste des hommes : de ce que sa raison ne

(1 Pensées philos. n.° 24. — (2 Ibid. n.° 27. — (3 Ibid.

lui a pas donné telles connoissances, il conclut qu'elles ne sont pas nécessaires. Qu'importe que la raison les refuse, si la révélation nous les offre? Si un homme s'obstinoit à ne faire aucun usage de ses bras, s'ensuivroit-il que ces membres ne sont pas nécessaires? Quand nous aurions quatre yeux, quatre pieds et deux aîles, il n'est pas démontré que nous en fussions mieux : mais est-il certain qu'il ne sert à rien de savoir qui l'on est, d'où l'on vient, où l'on va, qu'il est indifférent de vivre en homme ou en brute? Pyrrhon, dans un vaisseau battu par la tempête, et près de périr, ne témoignoit aucune émotion : comme on en paroissoit surpris, il montra un pourceau qui mangeoit tranquillement à son ordinaire : *Voilà*, dit-il, *quelle doit être l'insensibilité du sage* [1]. Est-ce là le modèle que se propose un sceptique?

Il conclut néanmoins qu'il n'a rien à craindre, si c'est innocemment qu'il se trompe, qu'il ne sera pas puni dans l'autre monde pour avoir manqué d'esprit [2]. L'ignorance involontaire ne peut être imputée sans doute; mais l'ignorance affectée, ou plutôt l'erreur embrassée par choix, est-elle aussi graciable? Jamais un sceptique ne s'est accusé de manquer d'esprit; il se flatte au contraire de mieux voir que tous les autres hommes. Une preuve de sa vanité, est le mépris qu'il affecte pour ceux qui sont convaincus. Ce sont des gens, dit-il, qui n'ont rien examiné. Selon lui, l'examen n'est jamais suffisant que quand il nous a conduits au doute où le sceptique avoit envie d'arriver.

C'est une fausse maxime de dire qu'un tel scepticisme est le premier pas vers la vérité [3]; c'est plutôt le dernier, puisque l'on s'y arrête par choix,

(1 Diog. Laërce, l. 9, n.° 68. — (2 Pensées philos. n.° 29. — (3 Ibid. n.° 31.

que l'on seroit fâché d'aller plus loin, et de perdre un oreiller commode. Il n'est pas vrai non plus, que, pour s'assurer de l'existence de Dieu, un philosophe commence par en douter [1]. Autre chose est de douter d'un fait ou d'un dogme; autre chose d'examiner le poids des preuves qui l'établissent, et des objections que l'on y oppose. Nous ne commençons pas par douter de la fidélité de nos sens avant de discuter les argumens des sceptiques; nous sommes convaincus d'avance que ce sont des sophismes.

Il est faux que l'on risque autant à croire trop, qu'à croire trop peu; qu'il n'y ait ni plus ni moins de danger à être polythéiste qu'athée [2]. Un polythéiste a un fondement de morale; un athée n'en a point. Entre ces deux excès, il y a un milieu, qui est de croire un seul Dieu. Entre croire trop, et croire trop peu, il y en a un autre; c'est de ne croire que ce qui est solidement prouvé. Ce n'est point la crédulité, mais les passions et l'ignorance qui ont rendu les peuples polythéistes; ce sont d'autres passions, et une vaine ostentation de science, qui inspirent le scepticisme et l'athéisme.

§ III.

« Quand les dévots se déchaînent contre le « scepticisme, poursuit son apologiste, il me « semble qu'ils entendent mal leur intérêt, ou « qu'ils se contredisent. S'il est certain qu'un « culte vrai pour être embrassé, et qu'un culte « faux pour être abandonné, n'ont besoin que « d'être bien connus, il seroit à souhaiter qu'un « doute universel se répandît sur la surface de la

(1 Pensées philos. n.° 31. Bayle, dict. crit. *Pélisson*, D, E. — (2 Pensées philos. n.° 33.

« terre, et que tous les peuples voulussent bien « mettre en question la vérité de leurs religions : « nos missionnaires trouveroient la moitié de la « besogne faite [1]. »

Faux raisonnement. Ce n'est pas assez de connoître la vérité d'un culte pour l'embrasser, il faut encore de la droiture, du zèle, du courage. Il faut renoncer aux préjugés, aux habitudes, à l'intérêt, au respect humain, à l'indolence, à la corruption du cœur ; témoin l'entêtement des païens, même des philosophes, pour une religion évidemment absurde, et leur haine contre le Christianisme. Le grand ouvrage des missionnaires n'est pas de faire connoître la vérité, mais de la faire aimer ; Dieu seul peut opérer ce miracle. Souvent un accès de fièvre fait plus d'impression sur les sceptiques et sur les autres incrédules, que les meilleurs argumens, alors ils conviennent que ce n'étoit ni la foiblesse des preuves, ni la force des objections qui les retenoient dans le doute et dans l'incrédulité.

Est-ce à moi, dit un sceptique, de terminer des contestations qui règnent depuis le commencement du monde entre les divers peuples de la terre, et entre les différentes sectes de philosophes ? Tous, chrétiens, mahométans, juifs, idolâtres, déistes, athées, prétendent avoir la vérité chacun de son côté : me croirai-je assez sage pour tenir la balance entre tant de partis, et pour décider qui a raison ? Lorsqu'ils s'accorderont tous, j'aurai lieu de penser que la vérité les a réunis ; jusqu'alors je dois présumer que tous ont également tort [2].

Réponse. La vérité ne peut-elle donc se connoître autrement que par l'unanimité des suffrages? Il n'y auroit jamais eu de vérité sur la terre, puis-

(1 Pensées philos. n.° 36. — (2 Emile, t. III, p. 149 et suiv.

que les pyrrhoniens n'en admettoient aucune. Dès qu'une preuve est solide, qu'importe qu'elle ait été reçue par tout le monde, ou rejetée par quelques esprits mal faits? Une poignée d'opiniâtres ne prescrira jamais contre la voix du genre humain. Or, celui-ci se trouve réuni contre les sceptiques et contre les athées; il soutient l'existence de Dieu, et la nécessité d'une religion. En partant de ces deux dogmes, la vérité de la révélation s'ensuit; les athées conviennent que, ce premier pas une fois fait, il est absurde de se roidir contre les conséquences. Un sceptique craint cette progression, il préfère de demeurer dans le doute universel.

Avant d'embrasser une religion, il est absurde de vouloir peser les raisons des athées, des matérialistes, des déistes, etc. Avant de nous fier au témoignage des sens, faudra-t-il avoir réfuté les pyrrhoniens? La religion entre d'elle-même dans un esprit droit et dans un cœur vertueux; jamais un homme de ce caractère n'a été sans religion. Quand on commence par se remplir la tête de tous les sophismes des mécréans, il n'est plus aisé de s'en débarrasser : mais qui a forcé le sceptique à prendre une route aussi tortueuse? Celui qui a glissé volontairement au bas d'une montagne rapide, et qui ne peut regagner le sommet qu'avec beaucoup de peine, n'a droit ni de s'en plaindre ni de s'en applaudir.

« N'est-ce pas un malheur déplorable, disoit « Socrate, qu'y ayant des raisons qui sont vraies, « certaines, et très-capables d'être comprises, il « se trouve pourtant des gens qui n'en soient point « du tout frappés, pour avoir entendu de ces dis- « putes frivoles où tout paroît tantôt vrai et tantôt « faux? Ces hommes injustes et déraisonnables, « au lieu de s'accuser eux-mêmes de ces doutes,

« ou d'en accuser leur manque de lumières, en « rejetant la faute sur les raisons mêmes, qu'ils « viennent à bout enfin de prendre en haine pour « toujours, se croyant plus habiles et plus éclairés « que les autres ; parce qu'ils s'imaginent être les « seuls qui aient compris que dans toutes ces ma- « tières il n'y a rien de vrai ni d'assuré [1]. » Socrate, d'un même coup de pinceau, a peint les sophistes de son temps, et les sceptiques de tous les siècles.

§ IV.

« Je connois suffisamment, continue notre scep- « tique, les preuves de ma religion, je conviens « qu'elles sont grandes ; mais le fussent-elles cent « fois davantage, le Christianisme ne me seroit pas « encore *démontré*. Il ne sera jamais aussi évident « qu'il y a trois personnes en Dieu, qu'il l'est que « les trois angles d'un triangle sont égaux à deux « droites.... C'est en cherchant des preuves que j'ai « trouvé des difficultés. Les livres qui contiennent « les motifs de ma croyance, m'offrent en même « temps les raisons de l'incrédulité ; ce sont des « arsenaux communs [2]. » Si les réponses des théologiens sont souvent plausibles, elles sont rarement décisives ; il s'en faut beaucoup qu'ils aient résolu suffisamment toutes les objections.

Est-il croyable qu'un Dieu juste nous ait imposé des lois, et qu'il ne leur ait pas donné autant de certitude et d'évidence qu'à une infinité d'autres faits beaucoup moins importans ; qu'il punira comme autant de rebelles des hommes qui ont cherché sincèrement la vérité sans la trouver, qui demeurent dans un scepticisme involontaire, qui

(1 Platon, dans le Phédon. — (2 Pensées philos. n.° 59 et 71.

gémissent de leur ignorance, qui ne demandent qu'à être éclairés?

Réponse. Il est triste pour nous d'être réduits à prouver aux sceptiques que leur bonne foi prétendue est une opiniâtreté très-réfléchie; qu'ils démentent par leurs écrits et par leur procédé, la candeur et la sincérité dont ils font profession.

1.° Il est absurde de regarder la religion comme un procès entre Dieu et l'homme, comme un combat dans lequel celui-ci a droit de résister jusqu'à l'extinction de ses forces; et la loi divine comme un joug contre lequel nous sommes bien fondés à défendre notre liberté, c'est-à-dire, le privilége de suivre sans remords l'instinct des passions. Quiconque n'envisage point la religion comme un bienfait, la déteste déjà; il est bien sûr de ne la trouver jamais suffisamment prouvée, et d'être toujours plus affecté par les objections que par les preuves.

2.° Il ne l'est pas moins d'exiger pour la révélation des preuves géométriques, et de vouloir que le Christianisme soit *démontré*. L'existence même de Dieu n'est pas aussi évidemment démontrée, qu'il l'est que les trois angles d'un triangle sont égaux à deux droites. Les sceptiques diront-ils comme les matérialistes, que si Dieu existe et veut nous donner des lois, il devoit écrire dans le ciel d'une façon non sujette à dispute, son nom, ses attributs, ses volontés permanentes, en caractères ineffaçables et lisibles également pour tous les habitans de la terre [1]? Ils veulent des preuves géométriques, et ils disent que si les hommes y trouvoient quelque intérêt, ils douteroient de la certitude des élémens d'Euclide [2]. Les démonstrations sont en vérité fort utiles à de pareils raisonneurs.

(1 Syst. de la nat. tome II, c. 10, p. 297. — (2 Ibid. c. 4, note, p. 127.

3.° Ils ont cherché des preuves : pourquoi donc n'en voit-on point dans leurs écrits ? Ils copient les objections des mécréans de toutes les nations et de tous les siècles ; ils n'y comparent jamais les réponses des théologiens. Si celles-ci sont insuffisantes, il faut le montrer. Où est l'incrédule qui s'en est donné la peine ? Ils prêtent charitablement aux théologiens des inepties auxquelles ces derniers n'ont jamais pensé. Point d'acte de foi plus difficile à faire que de croire à la sincérité et à la candeur des incrédules.

4.° Ceux qui aiment la religion, qui la regardent comme un bienfait et non comme un joug, qui la pratiquent habituellement, en trouvent les preuves au fond de leur cœur. Ils ne cherchent ni des objections, ni des doutes ; ils savent que les disputes n'aboutissent qu'à confirmer les contredisans dans leur opiniâtreté, la foi est tranquille et paisible, l'incrédulité est contentieuse. Mettrons-nous en question pendant toute la vie un devoir qui naît avec nous, et doit décider de notre bonheur futur ? Si nous mourons avant d'avoir vidé la dispute, aurons-nous lieu de nous applaudir de notre sagacité à découvrir des objections et à peser la valeur des argumens ?

5.° Dieu a destiné la religion à tous les hommes, aux ignorans comme aux philosophes ; si c'étoit une affaire de discussion, d'érudition, de critique, les premiers seroient forcés d'y renoncer. Croirons-nous que Dieu veut sauver les uns autrement que les autres ; qu'il prescrit aux uns la docilité, et permet aux autres l'incrédulité ? Lorsqu'il est question de nos intérêts temporels les plus chers, les philosophes se contentent des mêmes preuves qui tranquillisent les ignorans : en fait de religion, ils sont pointilleux à l'excès ; ils veulent des dé-

monstrations péremptoires, invincibles, sans réplique, auxquelles les plus opiniâtres soient forcés de céder. Il n'y en a point de telles, et il ne doit point y en avoir : toute certitude a ses bornes; l'opiniâtreté humaine n'en a point. Encore une fois, les plus incrédules en fait de preuves, sont les plus crédules en fait d'objections.

6.° Il est faux que le degré de certitude doive être proportionné à l'importance de la question : s'il y a un fait important pour nous, c'est de savoir si notre naissance est légitime : quelle certitude évidente en avons-nous? C'est une autre ridiculité de reprocher aux théologiens qu'ils n'ont pas encore satisfait à toutes les difficultés. Devoient-ils prévoir il y a cinquante ans, que dans ce siècle lumineux un essaim de philosophes concevroient le noble projet d'anéantir le Christianisme, fouilleroient dans les écrits des Rabbins, des Chinois, des Indiens, des mahométans, des hérétiques de tous les siècles, pour y trouver des argumens, formeroient une bibliothèque entière de livres impies? La satisfaction d'inquiéter les théologiens et de les mettre à la torture, est un des grands attraits de l'incrédulité. Nos anciens apologistes ont suffisamment répondu aux ennemis qu'ils avoient en tête, puisque l'avantage leur est demeuré; nous espérons qu'en suivant leurs traces nous aurons le même succès.

§ V.

Tout le monde connoît l'argument de Pascal et de Locke, sur le parti que doit prendre un homme sensé dans le cas du doute sur la vérité de la religion et de la vie à venir. Quand même la religion

ne seroit pas évidemment prouvée ; quand la vie future seroit un événement incertain, c'est du moins un événement possible : un homme sensé doit donc prendre le parti de la religion et de la vertu, comme étant le plus sûr. Il ne perd rien du côté de la vie présente ; il peut jouir avec modération des biens dont un athée abuse ; il est exempt du trouble que les passions portent dans l'âme ; il jouit des avantages de la vertu et de l'espérance au moins probable d'un bonheur éternel : avantages dont un athée est privé, outre qu'il a lieu de craindre une éternité malheureuse. Quand l'homme religieux seroit maltraité par la fortune, l'espérance lui reste pour adoucir ses peines : l'athée malheureux n'a rien à espérer que le néant. Si le premier est trompé à la mort, son sort est égal à celui d'un incrédule ; le néant est leur partage commun : si la croyance est vraie, il a gagné un bonheur éternel ; l'autre n'a pour partage qu'un malheur éternel. Tout calculé, un homme sage ne peut pas hésiter sur le choix.

Un philosophe s'est flatté de répondre victorieusement à cette réflexion. 1.° Il n'est pas démontré, dit-il, que la vie à venir soit un événement possible ; il y a des athées très-convaincus de son impossibilité, qui jouissent par conséquent sur ce point d'une tranquillité parfaite. 2.° Un athée peut être aussi homme de bien que celui qui a une religion ; alors il n'a rien à redouter, quand même il se tromperoit. 3.° Un homme religieux est nécessairement malheureux : pour faire son salut, les jeûnes, les macérations, les scrupules, les craintes, les inquiétudes, sont des moyens nécessaires : un chrétien doit *faire son salut avec crainte et tremblement* [1]. 4.° L'auteur suppose un athée sain

(1 Philipp. c. 2, ℣. 12.

de corps et d'esprit, indépendant et dans l'abondance, moralement sûr de mener cette même vie jusqu'à la mort, très-convaincu d'ailleurs qu'il n'y a rien à craindre au delà, il soutient que cette félicité réelle et durable ne doit point être hasardée sur la simple possibilité d'un avenir; que l'espérance d'un bonheur éternel ne peut procurer qu'une tranquillité chimérique; qu'elle suppose un désir, par conséquent une inquiétude : au lieu qu'un athée tel qu'il le peint, jouit d'une félicité réelle, n'en désire point d'autre, est par conséquent souverainement heureux. Là-dessus il fait un calcul de probabilités, auquel il seroit inutile de nous arrêter, parce que les suppositions sur lesquelles il porte sont fausses et absurdes [1].

La première est ridicule, elle sort de la question : s'il étoit démontré qu'il n'y a point de Dieu ni de vie à venir, ce ne seroit plus le cas du doute; et c'est à ce cas que l'argument est applicable. Elle est fausse d'ailleurs dans ses deux parties. La religion est appuyée sur des preuves solides et invincibles : l'athéisme n'a pas seulement des preuves apparentes; tous ses argumens se réduisent à la simple négative. La prétendue conviction et la tranquillité des incrédules est démontrée fausse par leurs propres aveux. Bayle convient que la plupart ne font que douter; que la vanité, la débauche et non les raisonnemens sont les sources ordinaires de l'impiété et de l'athéisme [2]. Un d'entre eux a écrit ces paroles remarquables. « Jamais l'incré-
« dulité que les plus grands hommes ont témoi-
« gnée sur ce qui captive le reste de la terre, n'a
« été la suite d'une conviction motivée sur des
« faits et sur des preuves évidentes et palpables....

(1 Nouv. lib. de penser, p. 1 et suiv. — (2 Dict. crit. *Bien*, E. *Charron*, H. *Des Barreaux*, F.

« Ils n'ont rien pu détruire, parce qu'ils n'ont « pu convaincre le genre humain, qui demande « des preuves et non des pressentimens ou des « raisonnemens métaphysiques [1]. » Ceux qui reviennent de l'incrédulité à la religion, avouent qu'ils n'ont jamais été pleinement persuadés ni tranquilles.

La seconde supposition n'est pas moins fausse. La probité et les prétendues vertus des athées ne peuvent être fondées que sur le tempérament; elles ne s'accordent point avec leurs principes. Quand ils auroient toutes les vertus morales et civiles, ils seroient encore punissables pour n'avoir rendu à Dieu aucun culte.

La troisième est une calomnie réfutée par le témoignage de tous ceux qui professent la religion; leur crainte n'est ni inquiète ni affligeante, elle est accompagnée de la confiance en Dieu. Si des esprits foibles se tourmentent mal à-propos, la religion n'en est pas responsable. Les paroles de l'écriture, citées par l'auteur, n'ont point le sens qu'il leur donne : nous le ferons voir en traitant de la morale chrétienne.

La quatrième supposition est frivole. Où se trouve l'athée heureux, indépendant des événemens, moralement sûr de jouir du même bonheur jusqu'à la mort? l'athéisme met-il l'homme à couvert des misères de l'humanité, des maladies, de la vieillesse, des revers de fortune, de la tyrannie des passions? Les invectives de tous les incrédules contre la providence, ne prouvent pas qu'ils se croient fort heureux. Il est absurde de supposer que le désir du bonheur éternel trouble le bonheur du fidèle, et que le désir de vivre long-temps ne trouble point la félicité d'un athée.

(1 Dissert. sur Elie et sur Enoch, avant-propos, p. xij et xiij.

Par le portrait même que l'auteur fait du bonheur, il est clair que l'athéisme ne peut être que le partage d'un homme aveuglé et corrompu par la félicité de ce monde : cette classe d'hommes y est plus sujette ; on n'en trouve guère ailleurs.

Il s'ensuit toujours que dans une vie communément mélangée de biens et de maux, la religion est la seule ressource du sage. Un athée heureux en apparence, n'est qu'un insensé qui marche les yeux fermés sur le bord d'un abyme ; un athée exposé aux maux de cette vie, est un frénétique qui renonce à la seule consolation qui puisse lui rester : le prétendu bonheur de l'athéisme n'est autre chose que la stupide insensibilité des brutes.

§ VI.

L'auteur de l'examen critique des apologistes de la religion chrétienne, a répondu à ce même argument. « Pour le détruire invinciblement, dit-il, « il ne faut point d'autre raisonnement que celui-« ci : un homme raisonnable ne doit point donner « son consentement sans être déterminé par des « motifs certains : or les menaces et les promesses « ne sont des raisons de se déterminer, qu'autant « qu'il est prouvé que Dieu a parlé ; donc elles ne « doivent faire impression sur nous qu'après les « avoir constatées. Ce seroit avoir une étrange idée « de Dieu, que de s'imaginer qu'on lui plaît par « l'abus de la raison, en croyant sans des motifs « suffisans. Si l'être souverainement sage nous « prépare des peines et des récompenses dans « dans l'autre vie, comme il n'en faut pas douter, « il les réglera sans doute sur le bon et le mauvais « usage que nous aurons fait de nos facultés. « Mais admettons le principe qu'il faille toujours « prendre le parti le plus sûr, les défenseurs de la

« crédulité n'en pourront tirer aucun avantage, « puisque ce sera toujours le parti le plus sûr de « n'admettre aucun système de religion qu'après « s'être convaincu qu'il est fondé sur des preuves « évidentes. La crainte de mal penser de Dieu, doit « nous engager naturellement à douter, jusqu'à « ce que notre esprit soit persuadé ; et il n'y a « point d'apparence que cette crainte soit mise au « rang des crimes par celui qui nous défend de « juger sans raison [1]. »

Observons, 1.° que l'argument de Pascal et de Locke regarde directement les sceptiques, qui prennent, de propos délibéré, le parti de douter de toute religion, même de l'existence de Dieu, et de la vie à venir ; au lieu que l'auteur suppose un Dieu qui nous prépare des peines et des récompenses dans l'autre vie. Ce n'est plus le même cas.

2.° Les athées mêmes conviennent que la vérité n'est jamais nuisible, que l'erreur ne peut être véritablement utile. Si le doute absolu est évidemment un parti nuisible, en ce qu'il expose l'homme au plus grand danger sans aucun avantage réel ; il est clair que ce parti n'est pas la vérité.

3.° En appliquant l'argument de Palcal au choix d'une religion, il est évident que le parti le plus sûr est de préférer entre les différentes religions celle qui porte les marques les plus certaines d'une révélation divine. Y en a-t-il une sous le ciel qui puisse disputer ce privilége au Christianisme? Il est faux que le parti le plus sûr soit de n'admettre aucun système de religion sans preuves évidentes, si par *évidentes* l'on entend des preuves géométriques. La révélation est un fait ; et les faits, par leur nature même, ne peuvent porter sur de telles preuves.

(1 Exam. crit. c. 13.

4.° Que dire d'un philosophe qui craint de mal penser de Dieu, en suivant une religion qui ne paroît pas assez prouvée à son gré, et qui ne craint point d'en mal penser en rejetant un culte que Dieu a révélé et commandé? Peut-on faire à Dieu une plus grande injure que de le supposer indifférent sur le culte qui lui est dû; d'imaginer qu'il nous prépare des peines et récompenses, et qu'il ne nous prescrit aucune religion; que s'il en veut une, il n'a pas daigné la revêtir de preuves assez fortes pour convaincre un homme droit et qui cherche la vérité de bonne foi?

Nous ne contestons point ce principe, qu'un homme raisonnable ne doit donner son consentement qu'à des preuves claires et certaines; nous soutenons que telles sont les preuves de la révélation. Mais nous ajoutons qu'il n'appartient pas à tout penseur de déterminer à son gré le degré de certitude et de clarté que doivent avoir ces preuves; Dieu n'est pas obligé de condescendre à la bizarerie des opiniâtres.

ARTICLE III.

DE LA NÉCESSITÉ DE L'ÉDUCATION RELIGIEUSE.

§ I.

Puisque l'homme est destiné à vivre en société, et que la religion est le plus ferme lien social, il est dans l'ordre qu'elle soit transmise d'une génération à l'autre comme les autres institutions. Par

l'éducation, l'homme devient tout ce qu'il peut être ; ses facultés se développent, ses lumières s'augmentent, ses habitudes se forment : c'est donc par là qu'il doit recevoir la religion.

Tel fut, dès la création, le plan de la providence ; la vraie religion ne s'est conservée qu'autant qu'il a été suivi. Les patriarches, chefs civils et religieux de leur famille, étoient intéressés à y faire régner, par la religion même, la subordination et la paix : l'autorité paternelle est peu respectée dès que l'on en méconnoît la source ; la division est inévitable, quand la subordination ne subsiste plus. L'intérêt commun devoit donc faire envisager la religion comme un dépôt précieux ; à mesure que les générations se succédoient, ce dépôt devenoit plus respectable par son antiquité.

La religion primitive ne pouvoit se perpétuer autrement ; plusieurs de ses dogmes étoient des faits : la création, la chute du premier homme, la promesse du rédempteur, n'étoient point des vérités que l'on pût connoître par la voie du raisonnement ; il n'étoit pas encore question pour lors de spéculations philosophiques ; nos premiers pères avoient autre chose à faire. Adam et Ève, témoins oculaires, instruits par la bouche de Dieu même, attestoient ces faits importans ; leur témoignage étoit confirmé par l'état de l'univers et par leur conduite. Rien de plus certain que la création, puisque le monde étoit encore presque désert ; que la chute de l'homme, puisqu'il en faisoit l'aveu et la pleuroit amérement ; que la promesse du rédempteur, puisque cette espérance consoloit Adam au milieu de ses peines : le premier séjour où il avoit mené une vie heureuse dans l'innocence, n'étoit pas encore effacé par les eaux du déluge.

Ce n'est point ici une tradition vague et obs-

cure, dont on ne pût découvrir l'origine. Adam ne pouvoit en imposer à ses enfans presque aussi agés que lui, dans un temps où Dieu daignoit encore leur parler [1]; un pére ne ment point constamment pendant neuf siècles consécutifs [2]. Quand un imposteur auroit voulu forger cette histoire dans les âges suivans, le silence des siècles passés et le témoignage actuel des vieillards auroient déposé contre lui; il lui auroit été impossible de rendre sa narration conforme à l'état où le genre humain s'étoit trouvé dans les périodes précédens.

Les principaux attributs de Dieu, la spiritualité, la liberté, l'immortalité de l'âme, sont des vérités de sentiment : mais combien peu d'hommes seroient en état de les saisir, si elles ne leur étoient inculquées par tous les sens ! Des instructions souvent réitérées, des actions qui y sont relatives, des usages commémoratifs, des cérémonies qui parlent et qui rendent les leçons palpables, des symboles qui attestent les événemens passés, des noms expressifs qui réveillent la mémoire des dogmes et des faits; voilà ce qui instruit l'humanité : tel fut dans tous les temps le langage de la religion. Mais ce langage est nul à l'égard de l'homme isolé; il lui faut au moins une famille à laquelle il puisse l'adresser; la curiosité naturelle des enfans, le foible des vieillards qui aiment à raconter, deux autres ressources de la providence; l'enfant privé des leçons domestiques et publiques, ne deviendra point homme, il ne sera qu'un animal stupide.

Tant que les familles demeurèrent rassemblées, et que les usages religieux furent observés, la tradition se conserva saine, et la religion sans mé-

(1 Gen. c. 4, ℣. 9 et suiv. — (2 Adam a vécu 930 ans, Gen. c. 5, ℣. 5.

lange ; elle étoit encore dans toute sa pureté entre les mains de Noë et de ses enfans. Après la dispersion, des hommes d'une humeur sauvage, jaloux de l'indépendance, voulurent vivre seuls et au gré de leurs désirs. L'instruction cessa en même temps que les assemblées religieuses, le culte public fut interrompu. Alors on vit de quoi est capable la raison livrée à ses propres lumières et privée du secours de la révélation ; l'ignorance, l'erreur, le polythéisme, l'idolâtrie, se répandirent d'un bout de l'univers à l'autre : Dieu fut oublié et méconnu, excepté dans la seule branche des descendans de Noë, sur laquelle il continua de veiller par une protection surnaturelle.

Dans aucun lieu, la vertu ne survécut à la vraie religion. Les hommes abrutis demeurèrent, pendant plusieurs siècles, sans aucun souvenir de leur premier état de civilisation [1] ; il a fallu que la nature fît un effort pour enfanter les premiers législateurs qui ont rassemblé les troupeaux d'hommes épars. Par une fatalité déplorable, aucun d'eux n'a rétabli l'idée d'un seul Dieu, créateur et souverain maître de l'univers, et n'en a fait la base de la religion. Il s'est toujours conservé, même au milieu de l'idolâtrie, une notion vague de cette vérité [2] ; mais elle n'a produit aucun effet sur le culte ni sur la morale.

§ II.

Ce seroit donc une erreur grossière de prétendre que l'éducation a été la première source des fausses religions ; que la voie d'autorité a d'abord égaré les premiers hommes. Au contraire, ils ne sont tombés

(1 Origine des lois, des sciences et des arts, I. part. l. 6, c. 4. — (2 Ci-dessus, c. 1, art. 1, § 9 et 10.

dans le polythéisme que pour avoir rompu le fil de la tradition primitive, oublié les leçons de leurs pères, secoué le joug de leur autorité; il paroît certain que l'idolâtrie ne s'est introduite dans le monde qu'après la dispersion.

Pour mieux sentir ce que peut la raison humaine, privée de secours surnaturel, il suffit de voir ce que la philosophie a opéré. Elle ne doit sa naissance ni à l'éducation, ni à l'autorité; ç'a été l'effort de quelques puissans génies qui ont commencé à méditer sur la nature : leur premier principe a été de n'écouter que la raison. Les uns sont devenus athées, les autres pyrrhoniens; tous ont eu pour maxime de ne point toucher à la religion établie, quelque fausse et corrompue qu'elle fût. Loin d'éclaircir par leurs disputes les grandes vérités de la religion naturelle, ils les ont rendues plus incertaines et plus obscures. Sans les subtilités et les sophismes de nos philosophes, quelques raisonnemens simples suffiroient pour prouver les dogmes révélés aux premiers hommes; il faut des volumes pour réfuter les rêves et les erreurs de la philosophie. Poussée à son dernier période, elle engendre le pyrrhonisme, qui est l'anéantissement de toute religion et de toute vérité.

Nous convenons que les fausses religions une fois établies, se sont enracinées et perpétuées par l'éducation, comme auroit dû faire la véritable; mais c'est le propre de l'erreur d'entrer dans nos esprits par les mêmes voies que la vérité. L'homme né ignorant est également susceptible de l'une et de l'autre. Si par un bonheur rare il reçoit une éducation saine, le vrai devient pour lui un héritage de famille : peut-il être trop fidèle à le transmettre à ses enfans? S'il tombe sous l'empire de l'erreur, ce malheur passera sans doute à sa postérité?

Il en est de la religion comme des mœurs et des institutions civiles; les unes et les autres sont indispensables : si l'homme n'en reçoit des leçons dès l'enfance, il sera sauvage et abruti toute sa vie. Elevé dans le sein d'une nation corrompue, avec le lait il en sucera les préjugés et les travers, les absurdités et les vices. Planté dans un sol plus heureux, nourri d'une meilleure substance, il sera plus éclairé et plus parfait; c'est le sort de tous les ouvrages de la nature.

Lorsque la philosophie étoit la plus bruyante, un Grec commençoit-il par examiner la doctrine de toutes les sectes, afin de choisir la meilleure? Le hasard, la réputation du chef, les liaisons d'amitié, peut-être le goût de sa famille, décidoient son choix. Les vrais et les faux philosophes, les sages et les insensés firent des prosélytes, et les derniers ne sont pas ceux qui en eurent le moins. Dans la plupart des affaires de la vie, commencer par un examen profond est une voie impraticable; ceux qui la prêchent le plus haut, sont souvent ceux qui en usent le moins.

§ III.

Cependant les incrédules ont déclamé avec force contre l'usage de donner aux enfans des principes, ou ce qu'ils appellent des *préjugés* de religion. C'est par-là, disent-ils, que l'erreur devient éternelle chez les nations, et que l'homme se trouve dans l'impossibilité de la distinguer d'avec la vérité; il est chrétien, juif ou païen, par hasard et non par choix : il croit comme ses pères, sans examen, sans preuve, sans persuasion fondée. Parvenu à un âge avancé, il est également en droit de douter de l'existence de Dieu, et des notions

fausses qu'on lui en a données ; il n'a pas plus de preuve de l'une que des autres [1].

L'inconvénient est certain dans les fausses religions : pour l'éviter, il faut soutenir de deux choses l'une, ou qu'il est mieux pour l'homme de n'avoir point de religion, que d'en avoir une fausse ; ou que si on le laisse grandir sans religion, il sera plus en état d'embrasser la vérité et de rejeter l'erreur. Examinons ces deux suppositions.

Nous avons réfuté la première, en répondant au parallèle que font les incrédules entre l'athéisme et les fausses religions [2] : il est démontré qu'un athée ne peut être heureux, ni vertueux, ni sociable en suivant ses principes. Quelque dépravée que l'on suppose une religion, elle renferme toujours un fond de vérités capables d'inspirer à l'homme la soumission aux lois, l'humanité envers ses semblables, l'horreur de plusieurs crimes ; elle est toujours fondée sur ce principe qu'il y a un Dieu ou des dieux qui veillent sur les actions de l'homme, font du bien aux justes et punissent les méchans. Les erreurs que peut enseigner une fausse religion, ne détruisent jamais entièrement l'effet de cette vérité première, qui est la base de toute société. Le commun des hommes ne peut avoir de morale sans religion ; cela est démontré par le fait et par les principes : mais prouvera-t-on que les différentes nations de polythéistes auroient été moins vicieuses, si au lieu de l'idolâtrie elles avoient professé l'athéisme ?

La seconde supposition est contraire à l'expérience et aux principes de nos adversaires. Connoît-on des hommes qui, après avoir été élevés

(1 Christianisme dévoilé, c. 1. Militaire philosophe, c. 4 et suiv. Emile, tome I, p. 179. Pensées philos. n.° 25. Lettres à Eugénie, etc. etc. — (2 Ci-dessus, c. 1, art. 2, § 14.

sans principes de religion, soient parvenus par leurs réflexions à se faire une religion pure? Où sont-ils? Selon les athées, toutes les réflexions d'un homme sensé doivent le conduire à l'athéisme, il se confirmera donc par réflexion dans l'oubli de la divinité dans lequel il a été élevé. Selon les déistes, les premières notions des peuples ignorans les portent au polythéisme et à l'idolâtrie : donc tout homme élevé dans l'ignorance deviendra idolâtre. Selon tous les incrédules, l'athéisme n'est point fait pour le peuple, il se fera toujours des dieux : donc une éducation sans religion est le plus sûr moyen de le plonger dans l'erreur.

Supposons, si l'on veut, qu'un homme né avec plus de génie que les autres, livré par goût à l'étude, se soit fait un système de religion philosophique ; ce prodige ne feroit pas règle ; une nation toute entière ne peut être composée de philosophes. S'il y en avoit une, malheur à quiconque seroit obligé d'y vivre. Cela n'étoit pas possible dans les premiers âges du monde, avant la naissance de la philosophie. Il l'étoit encore moins depuis cette époque, puisque les philosophes, au lieu d'éclaircir les vérités essentielles de la religion, les ont ébranlées et obscurcies.

Nous nous bornons ici à justifier le plan de la providence dans les premiers temps, qui étoit de perpétuer la révélation par une tradition constante transmise des pères aux enfans. En est-il un plus sage, plus analogue à la nature humaine et à la simplicité des premiers âges, plus propre à opérer l'effet que Dieu se proposoit? Sous les autres époques de la révélation, nous verrons de même que les moyens mis en usage par la sagesse divine pour en conserver le dépôt, étoient également relatifs aux circonstances.

Ce plan, disent les incrédules, a manqué; il n'a point empêché l'erreur de s'établir chez toutes les nations : il a fallu, selon vous, des moyens surnaturels et plus puissans pour conserver la connoissance de Dieu dans la race des patriarches et ensuite chez les Juifs.

Nous en convenons : mais le moyen étoit-il défectueux par lui-même? La raison n'a pas mieux réussi, elle n'a pas été écoutée. La philosophie s'est trouvée impuissante, elle n'a pas réparé le mal. A quel moyen falloit-il avoir recours? L'homme n'est point fait pour être conduit par violence, ni par des chaînes de fer; les secours divins ne sont jamais de nature à forcer la volonté. Raison, conscience, philosophie, leçons divines, leçons humaines, révélation, grâces, inspirations, miracles, tout cède à la liberté : mais lorsque l'homme abuse volontairement de tout, s'ensuit-il que Dieu a tort, et que les secours ont manqué à l'homme? « Vous disposez de nous, Seigneur, avec beaucoup « de circonspection et de réserve, dit l'auteur du « livre de la sagesse, parce que vous êtes toujours « le maître d'user de votre puissance quand il vous « plaît [1]. » Il y a plus de philosophie dans ce passage, que dans tous les livres des incrédules.

Les athées mêmes admettent le phénomène dont nous parlons. Selon eux, la raison et l'expérience auroient dû apprendre à l'homme que tout est matière; que tout est nécessaire et éternel; que la divinité est une chimère; et son culte une illusion. Cependant l'homme, dans tous les temps, n'en a pas été moins obstiné à se faire des dieux et une religion : cette fureur, disent-ils, est la source de tous les maux du genre humain. Soit. Ou l'homme a eu tort, ou il a eu raison. S'il a eu tort, il est

(1 *Cum magnâ reverentiâ disponis nos.* Sap. c. 12, ℣. 18.

donc prouvé qu'il peut fermer l'oreille à la voix de la nature, de la raison, de l'expérience, de son propre intérêt, et à tous les moyens possibles d'instruction. S'il a eu raison, il est absurde de le trouver mauvais et de vouloir réformer la nature.

§ IV.

Ils insistent. Si l'on donne à l'homme dès l'enfance des idées de religion, il lui sera impossible dans la suite d'examiner de sang-froid et avec impartialité, si ces idées sont vraies ou fausses. 1.° Parce que l'habitude de croire une chose suffit pour empêcher l'esprit de donner une attention suffisante aux preuves du contraire. 2.° Parce qu'il y a toujours un sentiment de frayeur joint aux notions religieuses; on craint de déplaire à l'être suprême, en écoutant la voix de la raison, souvent contraire aux leçons de la religion. Cette crainte, toujours accablante pour les âmes foibles, suffit pour les retenir toute leur vie sous le joug des préjugés. 3.° Parce qu'il y a toujours un intérêt très-vif attaché à la profession d'une religion dominante et impérieuse, et beaucoup de danger à la contredire. Donc, pour faire un examen éclairé et impartial, il faudroit un esprit sorti tout nu des mains de la nature, exempt de toute opinion, de tout préjugé, tel qu'un sauvage ou un philosophe transplanté d'une extrémité du monde à l'autre [1].

Réponse. Prodige de sagacité! D'un côté, il est d'une nécessité indispensable d'examiner la religion; c'est une affaire personnelle, et de la dernière conséquence; il y va de notre bonheur pour ce monde, et, selon les croyans, du salut éternel. De l'autre, cet examen est impraticable dans l'état

(1 Militaire philosophe, c. 4 et suiv.

actuel des choses : pour le faire, il faudroit être ou le plus ignorant des hommes, ou philosophe sans préjugé. Il est singulier qu'un examen soit tout à la fois absolument nécessaire et absolument impossible. Quel est le résultat de cette belle idée ? C'est qu'il est plus court de rejeter toute religion sans examen. Voyons les raisons de cette impossibilité.

Elles sont d'abord réfutées par l'exemple de celui qui les propose. Il dit qu'il a été élevé dans le Christianisme dès l'enfance, et qu'ensuite il l'a rejeté après un mûr examen [1] : donc l'examen sérieux et impartial d'une religion sucée avec le lait, n'est pas impossible. Assurément l'auteur n'est pas le seul apostat qu'il y ait eu au monde.

Notre propre expérience nous convainc de la possibilité. Tous les jours nous examinons avec une indifférence parfaite des opinions que l'on nous avoit suggérées dans l'enfance, et quand nous les jugeons fausses, nous y renonçons sans scrupule. Ne faut-il rien enseigner du tout aux enfans, de peur de leur donner quelque opinion fausse, de laquelle ils ne puissent plus se défaire ?

La seconde raison est détruite de même par l'exemple de tous ceux qui changent de religion, ou qui prennent le parti de l'incrédulité ; il en résulte que les prétendues impressions de frayeur que donne la notion d'un Dieu, ne sont pas insurmontables. Cette notion d'ailleurs ne peut effrayer que les mauvais cœurs. Un homme sensé comprend que la recherche de la vérité, faite avec droiture, sans aucun motif de libertinage, loin de déplaire à Dieu, est très-conforme à sa volonté. Il est vrai que l'examen prétendu, fait par les incrédules, a pour l'ordinaire un autre motif que celui de s'instruire.

(1 Militaire philosophe, c. 1 et 9.

La troisième raison est encore moins solide. Un homme de bien est très-intéressé sans doute à croire un Dieu et à professer une religion ; une âme vicieuse met un intérêt mal entendu à se plonger dans l'athéisme : lequel de ces deux intérêts nuit davantage à la recherche sincère et impartiale de la vérité ?

Pour l'intérêt temporel, il est nul. L'homme sensé vit à l'extérieur, selon les lois de la religion dominante, pour ne blesser personne, à moins que ces lois ne commandent un crime : mais quel intérêt peut-il avoir à croire intérieurement un dogme plutôt qu'un autre ? Est-il donc si difficile à un homme de garder pour lui seul ce qu'il pense intérieurement, quand il est de bonne foi ? Mais les incrédules veulent faire du bruit, dogmatiser, avoir des prosélytes, braver fastueusement l'opinion publique et les lois. Grand intérêt, très-digne d'un philosophe ! Où est le danger qu'ils ont couru jusqu'à présent à contredire cette religion impérieuse qui écrase tout ? Nous les prions de citer leurs martyrs.

Il est faux que la religion soit une affaire purement personnelle, qui n'a rapport qu'à la vie future, et sur laquelle l'autorité publique n'a rien à voir [1]. Celle-ci ne peut connoître les sentimens intérieurs des hommes ; mais elle a droit de veiller sur leur conduite extérieure, sur leurs écrits. Une expérience constante prouve que les ennemis de la religion publique ne le sont pas moins de l'autorité civile.

§ V.

L'auteur d'Émile s'est élevé avec véhémence contre l'usage de donner aux enfans une idée de

(1 Militaire philosophe, c. 3.

Dieu et de la religion : selon lui, on ne doit pas leur en parler avant l'âge de dix-huit ou vingt ans. Tout enfant qui croit en Dieu, dit-il, est idolâtre, ou du moins anthropomorphite, parce qu'il s'en fait toujours une image [1]. Or, il vaut mieux n'avoir aucune idée de Dieu que d'en avoir une fausse.

Comment n'a-t-il pas vu les inconvéniens d'une éducation sans religion ?

1.° Pour les trois quarts et demi du genre humain, l'éducation ne peut être poussée que jusqu'à la douzième ou à la quinzième année tout au plus. A cet âge, la nécessité de gagner sa vie oblige un jeune homme à embrasser une profession, souvent à quitter sa famille. Si, avant de prendre l'essor, il ne sait pas sa religion, il ne la saura jamais ; il n'aura jamais de notion de la divinité, ni des principes de la morale. L'âge de dix-huit à vingt ans est le moment critique où les passions se font sentir, où les jeunes gens se dérangent : est-il prudent de les exposer à cette épreuve sans le frein salutaire de la religion ? L'on sait ce qui arrive ordinairement à ceux dont l'enfance a été négligée, combien il est difficile dans un âge plus avancé de les instruire de leur croyance, avec quelle amertume les plus sensés déplorent le malheur qu'ils ont eu de manquer d'instruction.

2.° Il est faux qu'avant vingt ans un enfant ne soit pas en état de connoître Dieu, et d'être chrétien par conviction. A quatorze ou quinze, il est autorisé par les lois à disposer de sa liberté, à former des engagemens, à contracter mariage ; dès-lors il est membre de la société, obligé d'en remplir les devoirs, par conséquent de les connoître : est-il plus difficile de connoître et d'observer ceux de

(1 Emile, tome II, p. 317. Lettre à M. de Beaumont, p. 35.

la religion, qui sont la base des premiers? L'enfance est le temps précieux pour enrichir la mémoire, pour acquérir des termes et des idées, pour prendre les élémens des sciences et des arts : par quelle fatalité les idées, les termes, les élémens de la religion seroient-ils exclus? Les idées religieuses d'un enfant ne seront pas plus exactes que celles des autres sciences; mais elles se développeront toutes avec l'âge, elles feront dans l'esprit une impression profonde : si les passions les étouffent pendant quelques momens, elles se réveilleront dans la suite. Combien d'hommes dérangés sont revenus de leurs égaremens par le secours des principes de religion qu'ils avoient reçus dans l'enfance! Les incrédules mêmes ne tiennent pas contre ce ressort. S'il falloit que les enfans comprissent parfaitement tout ce qu'on leur enseigne, on ne devroit leur rien apprendre du tout. Les philosophes n'attendent pas l'âge de vingt ans pour faire des leçons d'athéisme aux jeunes gens.

3.° L'auteur d'Emile reconnoît qu'il y a des vertus que l'on doit apprendre aux enfans par imitation, en les pratiquant devant eux. « Dans « un âge, dit-il, où le cœur ne sent rien encore, « il faut bien faire imiter aux enfans les actes dont « on veut leur donner l'habitude, en attendant « qu'ils puissent les faire par discernement et par « amour du bien. L'homme est imitateur, l'ani- « mal même l'est; le goût de l'imitation est de la « nature bien ordonnée [1]. » Pourquoi donc n'apprendroit-on pas aux enfans par cette voie la religion qui est une vertu, les pratiques de piété qui sont un devoir, le culte intérieur et extérieur? *L'homme est imitateur;* voilà toute la magie de l'éducation. S'il est de bonne heure environné de

(1 Emile, tome 1, p. 232.

gens pénétrés de respect pour la divinité, il pensera et agira comme eux.

§ VI.

Il est faux qu'un enfant qui croit en Dieu soit idolâtre ou anthropomorphite, *parce qu'il s'en fait toujours une image :* tous les hommes sont dans le même cas, même les philosophes. Dès que nous pensons à Dieu, aux esprits, à notre âme, l'imagination joue, se représente d'abord une figure. Mais que prouve cette illusion de l'imagination que la raison désavoue? Sommes-nous idolâtres, parce que l'imagination ne peut se représenter que des corps? Par une terreur panique de cette erreur, il faut donc s'abstenir pendant toute la vie de penser à Dieu. L'auteur décide que ce mot *esprit* n'a aucun sens pour quiconque n'a pas philosophé; qu'un esprit n'est qu'un corps pour le peuple et pour les enfans [1]. Voilà donc le peuple qui ne philosophera jamais, condamné à n'avoir jamais une vraie notion de Dieu; il sera toujours idolâtre, en adorant un Dieu. Faut-il le rendre athée, de peur de le plonger dans l'idolâtrie?

Le même auteur soutient qu'à dix ans un enfant n'est pas capable de discerner le bien et le mal, le vice et la vertu; qu'un maître ne fera jamais comprendre à son élève de dix ans, pourquoi c'est un mal de mentir et de désobéir; que Locke lui-même y seroit fort embarrassé [2]. Mais il se réfute dans un autre endroit. « Quand ce devoir de tenir ses « engagemens, dit-il, ne seroit pas affermi dans « l'esprit de l'enfant par le poids de son utilité, « bientôt le sentiment intérieur, commençant à

(1 Emile, tome II, p. 315 — (2 Ibid. tome I, p. 179. Lettre à M. de Beaumont, p 27.

« poindre, le lui imposeroit *comme une loi de* « *conscience*, comme un principe inné, qui n'at- « tend pour se développer que les connoissances « auxquelles il s'applique. Ce premier trait n'est « point marqué par la main des hommes, mais « gravé dans nos cœurs par l'auteur de toute « justice [1]. » Il suffit donc de rappeler à un enfant ce sentiment intérieur, pour lui faire comprendre que c'est un mal de mentir et de désobéir. Il sent par expérience qu'il n'aime pas à être trompé, qu'il se fâche contre un menteur qui lui en a imposé, qu'il veut être obéi par son chien, etc. Il est en état de concevoir qu'il ne doit point causer à un autre le chagrin que lui causent à lui-même le mensonge et la désobéissance. La règle de ne point faire à autrui ce que nous ne voulons pas qu'on nous fasse, fait partie du code de morale gravé dans le cœur de tous les hommes.

Si le sentiment intérieur qui nous a été donné par l'auteur de toute justice, suffit pour faire comprendre à un enfant la différence du bien et du mal, est-il moins efficace pour lui persuader l'existence de Dieu, sa providence, la nécessité et la justice de lui rendre un culte? Ce sont-là autant de vérités de sentiment. L'homme abandonné à lui-même est peut-être incapable de se les démontrer par raisonnement; mais il en sent l'évidence dès qu'elles lui sont proposées. Aussi n'a-t-on encore trouvé aucune nation sauvage qui fût totalement privée de ces notions. Il est donc essentiel de les faire éclore de bonne heure dans l'esprit d'un enfant. Faire de la religion un système de philosophie et de raisonnement, c'est condamner les trois quarts de notre espèce à n'avoir point de religion.

[1] Emile, tome I, p. 218.

§ VII.

L'auteur s'est réfuté encore plus clairement en parlant de l'éducation des filles. Selon lui, l'idée de la religion est au-dessus de leur conception. « C'est pour cela même, dit-il, que je voudrois « en parler à celles-ci de meilleure heure; car s'il « falloit attendre qu'elles fussent en état de discu- « ter méthodiquement ces questions profondes, on « courroit risque de ne leur en parler jamais.... « Leur croyance est asservie à l'autorité. Toute « fille doit avoir la religion de sa mère, et toute « femme celle de son mari.... Hors d'état d'être « juges elles-mêmes, elles doivent recevoir la « décision des pères et des maris comme celle de « l'église.... Puisque l'autorité doit régler la reli- « gion des femmes, il ne s'agit pas tant de leur « expliquer les raisons que l'on a de croire, que de « leur exposer nettement ce qu'on croit [1]. »

L'absurdité de ces maximes saute aux yeux. Quelle religion aura une femme lorsque celle de sa mère n'est pas la même que celle de son mari? S'il plaît à celui-ci d'en changer, faudra-t-il que son épouse en change aussi sans savoir pourquoi? Selon cette belle décision, les femmes sont dispensées d'avoir intérieurement aucune religion; il leur suffit d'en observer pour la forme les pratiques extérieures : quant à la croyance, elles auront une foi implicite à l'autorité de leur mari, sans se mettre en peine de ce qui est vrai ou faux. Ainsi l'on attribue aux mères et aux maris une autorité que l'on refuse aux pasteurs revêtus d'une mission divine; on assujettit une femme, souvent mieux instruite que son époux, à croire toutes les visions que celui-ci trouvera bon d'adopter.

(1 Emile, tome IV, p. 72.

Cependant le philosophe, auteur de ce système, accable de reproches ceux qui soumettent la foi et la religion à l'autorité. Il dit que, pour croire en Dieu, nous renonçons au jugement que nous avons reçu de lui; que nous soumettons à l'autorité des hommes l'autorité de Dieu parlant à notre raison; qu'il faut des raisons pour soumettre notre raison, et que nous n'en avons point; que nous mentons en disant notre catéchisme; qu'un acte de foi est un jargon de mots sans idées, etc. [1]. Ou toutes ces accusations sont fausses et absurdes, ou l'auteur d'Émile en demeure chargé par le plan de religion qu'il prescrit aux femmes.

Si celles-ci sont incapables de discuter les questions profondes et les preuves philosophiques de la religion, le peuple n'en est pas plus capable. Sa religion, aussi-bien que celle des femmes, doit être asservie à l'autorité; non à une autorité purement humaine, telle que celle des pères et des maris, mais à l'autorité divine de l'église. Or, selon notre philosophe et selon la vérité, c'est le peuple qui compose le genre humain; ce qui n'est pas peuple est si peu de chose, que ce n'est pas la peine de le compter [2].

Dieu a donc suivi un plan conforme à la nature et aux besoins de l'homme, lorsqu'il a voulu, dès la création, que la religion fût asservie à l'autorité de la tradition, et fût ainsi transmise d'une génération à l'autre. Sous la loi de nature, il avoit établi les pères de famille docteurs de la religion et ministres du culte divin : sous la loi de Moïse, il avoit confié ce soin aux prêtres et aux prophètes; sous l'évangile, il en a chargé le corps des pasteurs successeurs des apôtres.

(1 Emile, tome III, p. 6, 129, 145 ; tome IV, p. 77, etc. — (2 Ibid. tome II, p. 208.

En expliquant nettement au peuple, aux femmes, aux enfans ce que l'on doit croire, il faut leur en alléguer les raisons et les motifs, puisqu'*il faut des raisons pour soumettre notre raison.* Les motifs de crédibilité de la religion chrétienne, qui font preuve de l'autorité de l'église, n'ont rien d'abstrait, rien d'inaccessible à la capacité du commun des fidèles : nous le verrons dans la troisième partie de notre ouvrage, en parlant de l'analyse de la foi, ou du fondement de la foi des simples.

§ VIII.

Enfin personne n'a mieux prouvé que l'auteur d'Émile, la nécessité absolue de donner au peuple des principes de religion dès l'enfance, puisqu'autrement le peuple ne parviendroit jamais par lui-même à découvrir ces vérités sublimes et à se les démontrer. « L'une des acquisitions de l'homme, « dit-il, et même des plus lentes, est la raison.... « L'homme qui, privé du secours de ses semblables, et sans cesse occupé de pourvoir à ses « besoins, est réduit en toutes choses à la seule « marche de ses idées, fait un progrès bien lent; « il vieillit et meurt avant d'être sorti de l'enfance « de la raison. Pouvez-vous croire de bonne foi « que d'un million d'hommes élevés de cette manière, il y en eût un seul qui vint à penser à « Dieu? L'ordre de l'univers, tout admirable qu'il « est, ne frappe pas également tous les yeux. Le « peuple y fait peu d'attention, manquant des « connoissances qui rendent cet ordre sensible, et « n'ayant point appris à réfléchir sur ce qu'il « aperçoit. Ce n'est ni endurcissement, ni mauvaise volonté, c'est ignorance, engourdissement

« d'esprit. La moindre méditation fatigue ces gens-
« là, comme le moindre travail des bras fatigue
« un homme de cabinet. Ils ont ouï parler des
« œuvres de Dieu et des merveilles de la nature;
« ils répètent les mêmes mots sans y joindre les
« mêmes idées, et ils sont peu touchés de tout ce
« qui peut élever le sage à son créateur. Or, si
« parmi nous le peuple, à portée de tant d'instruc-
« tions, est encore si stupide, que seront ces
« pauvres gens abandonnés à eux-mêmes dès l'en-
« fance, et qui n'ont jamais rien appris d'au-
« trui [1] ? »

Ainsi, après avoir tant déclamé contre l'éducation chrétienne et contre la voie d'autorité en fait de religion, les philosophes sont forcés d'avouer que cette manière d'instruire les hommes est la seule praticable, la seule conforme aux besoins de l'humanité, la seule propre à perpétuer la religion. Mais Dieu n'avoit pas attendu leur avis pour former ce plan digne de sa sagesse souveraine; il l'a établi dès la création : et si l'homme avoit été plus fidèle à l'observer, l'ignorance, l'erreur, la superstition ne se seroient pas répandues, comme elles ont fait, d'une extrémité du monde à l'autre.

§ IX.

Est-il vrai que l'on défende à un enfant élevé dans le Christianisme, d'examiner les preuves et les fondemens de sa croyance, lorsqu'il est parvenu à l'age mûr, qu'on lui commande une foi aveugle à l'autorité des prêtres, qu'on lui interdise l'usage de sa raison, etc.? C'est ce que disoient déjà les manichéens [2].

(1 Lettre à M. de Beaumont, p. 40 et suiv. — (2 S. Aug. contrà Faustum, l. 18, c. 3.

Rien n'est plus faux que ces calomnies. 1.° Il est évident que le très-grand nombre des simples fidèles sont incapables de faire de leur religion un examen profond et suivi, tel que doit le faire un théologien, ou un homme à qui Dieu a donné plus de lumière, plus de loisir, plus de secours, qu'au peuple. Nous soutenons que cet examen n'est point nécessaire aux ignorans dans le sein de l'église catholique, parce que Dieu leur y a donné une règle de foi sensible, palpable, certaine, qui n'est pas moins à leur portée que les motifs de foi humaine sur lesquels sont fondés leur état civil, leur fortune, leurs devoirs, leur conduite sociale : nous le prouverons dans notre troisième partie. Le peuple est incapable de faire un examen spéculatif de chacun des articles de sa croyance; il lui suffit d'être certain que Dieu l'a révélé, puisque l'église l'enseigne.

2.° Loin d'interdire aux hommes capables de s'instruire, l'examen des preuves de la religion chrétienne, on leur en fait un devoir, on les blame de négliger cette étude. Il n'est aucune religion qui donne à ses sectateurs plus de secours et de facilités que la nôtre, où toutes les questions aient été plus souvent discutées et mieux approfondies. Tel est le but de tous les livres écrits pour sa défense; on ne les fait certainement pas dans le dessein d'en interdire la lecture à ceux qui en sont capables.

Nous ajoutons que, pour procéder à cet examen, ce n'est pas par les livres des incrédules qu'il faut commencer. Ils ont eu grand soin de rassembler des difficultés; jamais ils n'ont exposé les preuves, ni les réponses que nous donnons à leurs objections. Nous agissons avec plus de candeur; nous apportons d'abord les preuves; nous copions ensuite les argumens de nos adversaires, tels qu'ils sont dans

leurs écrits ; nous alléguons sans déguisement le pour et le contre : pourquoi ne font-ils pas de même, s'ils cherchent sincèrement la vérité?

3.° Avant d'imposer aux fidèles l'obligation de croire à l'enseignement de l'église ou des pasteurs, nous produisons les preuves de la mission de ceux-ci, et ce sont les mêmes que celles de la divinité ou de la révélation du Christianisme. Il n'est donc point ici question d'une foi aveugle, puisqu'en établissant l'obligation de croire, nous exposons les raisons pour lesquelles on le doit. Les prosélytes de l'incrédulité n'y mettent pas tant de façon : à la lecture d'un livre écrit contre la religion, ils croient sur la parole de l'auteur, sans s'informer s'il est ignorant ou instruit, sincère ou imposteur, sans prendre la peine de vérifier les faits ni les accusations qu'il allègue. Ce travers est avoué par nos adversaires mêmes ; nous avons cité leurs propres termes : ils conviennent que la plupart de leurs disciples *croient sur parole*, par libertinage et non par conviction.

4.° Comme il s'agit d'une croyance révélée, la seule chose à examiner est le fait de la révélation. Dès qu'il est prouvé que Dieu a parlé, qu'il a révélé tel et tel article, il est absurde de vouloir examiner si cet article est vrai ou faux, c'est-à-dire, conforme ou contraire à nos idées naturelles. Ce seroit mettre en question si Dieu nous a trompés, ou s'il s'est trompé lui-même. Tel est néanmoins l'examen insensé auquel les incrédules veulent obliger tous les hommes. Pour savoir si un dogme est révélé ou non, ils veulent que l'on commence par juger s'il est vrai ou faux, selon la lumière naturelle.

Est-il donc décidé que la raison est juge infaillible de toute vérité, que Dieu n'en sait pas plus que nous, qu'il ne peut pas exiger de nous la sou-

mission à sa parole? Il y aura donc autant de religions que de têtes; les ignorans n'en auront aucune, puisqu'en vertu de leurs lumières naturelles, ils ne sont en état de juger de la vérité ou de la fausseté d'aucun dogme quelconque.

C'est un orgueil insupportable de supposer que Dieu veut gouverner les savans autrement que les ignorans; qu'il veut sauver ceux-ci par une foi soumise, ceux-là par la vue intuitive de toute vérité. Dieu est-il moins le père, l'instituteur, le souverain des uns que des autres? lorsqu'il a donné la révélation, y a-t-il mis la restriction, *sauf l'agrément et l'acceptation des philosophes?*

Leurs clameurs sur le défaut d'examen n'est qu'un piège grossier qu'ils tendent aux imprudens, pour les engager à lire leurs écrits; leur propre conduite est la réfutation des reproches dont ils nous chargent. Ils ne veulent pas que l'on enseigne la religion aux enfans, et ils font, pour les jeunes gens, des catéchismes d'athéisme et d'irréligion. Ils disent que les prêtres s'emparent de l'homme dès l'enfance, pour le conduire à leur gré, et ils tâchent de soustraire les ignorans à l'instruction des prêtres, pour les endoctriner eux-mêmes. Ils reprochent aux hommes une aveugle crédulité, et eux-mêmes travaillent à les aveugler par des sophismes. Ils disent que la croyance des divers individus est une affaire de hasard; eux-mêmes sont déistes, athées ou pyrrhoniens, selon que le hasard leur a présenté l'un ou l'autre système: les chefs du parti ont enseigné tantôt l'un et tantôt l'autre; la foule des disciples a suivi comme un troupeau de moutons, sans y rien entendre, et sans s'informer où l'on vouloit les conduire. Bien imprudens sont ceux qui se laissent mener par de tels maîtres!

ARTICLE IV.

DE LA TOLÉRANCE, EN FAIT DE RELIGION.

§ I.

De tous les termes dont se servent les incrédules pour séduire les lecteurs peu instruits, il n'en est aucun dont ils aient autant abusé que du mot de *tolérance*, et auquel ils aient attaché un sens plus vague : tâchons de le fixer, et d'écarter les équivoques avant d'examiner si la tolérance est ou n'est pas un devoir de la loi naturelle.

On entend sous ce nom, 1.° La liberté accordée par le gouvernement civil aux sectateurs de différentes religions, d'en faire l'exercice public, d'en suivre les rites et la discipline, d'en enseigner les dogmes dans leurs assemblées; c'est ce que l'on appelle *tolérance civile* et politique. Dans tous les lieux où il y a une religion dominante, qui est censée la religion du prince et de l'état, la tolérance des autres religions peut être plus ou moins étendue; l'exercice peut en être plus ou moins limité, selon les conventions, les traités, les lois que le souverain a jugé à propos de faire pour le bien et la tranquillité de ses sujets. Est-il avantageux à un gouvernement quelconque de permettre l'exercice de plusieurs religions, ou de n'en autoriser qu'une seule? Ce n'est point à nous de résoudre ce problême; il tient à la politique, il dépend de plusieurs circonstances, dont la combinaison n'est pas aisée. Parmi les philosophes qui

ont écrit sur cette matière, il n'en est pas un seul qui ait raisonné conséquemment, et se soit renfermé dans les bornes de la question.

2.° La tolérance se prend dans un autre sens, pour l'indifférence à l'égard de toutes les religions; elle consiste à les regarder toutes ou comme également vraies, ou comme également fausses, comme de simples lois nationales, qui n'obligent qu'autant qu'il plaît au gouvernement de les adopter ou de les protéger. Cette tolérance est la seule qui pût être goûtée par les incrédules; encore n'est-il pas possible de les accorder.

Selon les athées, toute religion est fausse et pernicieuse; en admettre une, c'est diviser les hommes, les rendre fanatiques et turbulens; la paix ne peut subsister entr'eux que dès qu'ils croient un Dieu. Cependant ces mêmes athées prêchent la tolérance, c'est-à-dire la liberté de tout croire et de tout enseigner, excepté la religion.

Les déistes, un peu moins fougueux, disent que la religion naturelle est la seule vraie et la seule nécessaire; que l'on ne doit en autoriser aucune autre exclusivement, ni la rendre dominante; qu'il faut laisser à tous les hommes la liberté d'embrasser celle qui leur plaira davantage. Quand on leur demande en quoi consiste cette prétendue religion naturelle, ils ne peuvent le dire; elle se réduit pour chaque individu à faire et à croire ce qu'il juge à propos.

3.° Parmi les différentes communions chrétiennes, la tolérance se prend dans un sens théologique, pour la possibilité de faire son salut dans telle religion. Ainsi les calvinistes ont accordé la tolérance théologique aux luthériens, en décidant que l'on peut faire son salut dans la profession du luthéranisme; ils l'ont refusée aux sociniens, avec

lesquels ils n'ont jamais voulu fraterniser ; quelques-uns sont convenus que l'on pouvoit faire son salut dans la religion catholique ; d'autres l'ont nié. On leur a démontré qu'ils étendent ou restreignent la tolérance théologique à leur gré et sans fondement ; que, selon leurs principes, ils ne peuvent la refuser à personne, pas même aux payens ni aux athées [1].

Pour nous, convaincus que c'est à Dieu seul d'attacher le salut à quelles conditions il lui plaît, nous croyons que, depuis Adam jusqu'à Jésus-Christ, la seule religion vraie et salutaire étoit celle que Dieu avoit révélée aux Patriarches ; que depuis la mission de Moïse, la religion juive étoit la seule que les Juifs puissent suivre en sûreté ; que, depuis la venue de Jésus-Christ, la religion catholique est la seule qu'il nous ait marquée pour faire notre salut ; que quiconque refuse de croire ce que l'église enseigne, s'expose à la damnation. Nous nous fondons sur ces paroles : « Prêchez l'Evangile « à toute créature ; celui qui croira et recevra le « baptême sera sauvé ; celui qui ne croira pas sera « condamné [2]. »

4.° La tolérance se prend encore pour la charité fraternelle qui doit régner entre tous les hommes, de quelque nation et de quelque religion qu'ils soient. Dans ce sens, nous soutenons que le Christianisme est la plus tolérante de toutes les religions; aucune autre ne commande aussi rigoureusement la charité universelle. Nous ajoutons dans le même sens, que les incrédules sont les plus intolérens de tous les hommes, puisqu'ils ne gardent, dans leurs discours et dans leurs écrits, aucun des ménagemens que la raison, la police et l'honnêteté pres-

(1 Papin, traité sur la tolérance. Bossuet, avertissem. aux protestans. — (2 Marc, c. 16, ℣. 15.

crivent à tous les hommes : quand leurs opinions seroient tolérables, leurs procédés ne le seroient pas.

Lorsqu'ils demandent à grands cris la tolérance, qu'exigent-ils? L'impunité de la part de Dieu? C'est à lui seul d'en décider, et il s'en est clairement expliqué. L'indifférence des religions? Il faudroit abjurer la nôtre, être faussaires et menteurs de sang froid; nous les prions de nous en dispenser. Il ne dépend pas de nous de regarder comme faux ce qui paroît vrai, de douter lorsque nous sommes convaincus, d'envisager la vérité et l'erreur comme des choses indifférentes. La charité fraternelle? Nous la devons même à nos ennemis; mais elle n'interdit point une juste défense; lorsqu'ils attaquent notre religion, il nous est permis de la venger. Cependant ils veulent la liberté de répandre leurs opinions, de publier leurs écrits, d'invectiver contre la religion, contre ceux qui la professent, contre le gouvernement qui la protège: selon eux, c'est un droit naturel. Voyons d'abord si cela est vrai dans leurs principes; nous consulterons ensuite la raison et les exemples qui doivent diriger notre conduite.

§ II.

1.° Nos plus célèbres philosophes n'admettent point la tolérance illimitée. Ils enseignent, dans l'encyclopédie, que l'athéisme, publiquement professé, est punissable de droit naturel. « L'homme « le plus tolérant, disent-ils, ne disconviendra pas « que le magistrat n'ait droit de réprimer ceux qui « osent professer l'athéisme, et de les faire périr « même, s'il ne peut pas autrement en délivrer la « société..... parce que l'athéisme renverse tous les

« fondemens sur lesquels la conservation et la fé-
« licité des hommes sont principalement éta-
« blies [1]. »

« Punisez, disent-ils ailleurs, les libertins qui
« ne secouent la religion que parce qu'ils sont ré-
« voltés contre toute espèce de joug, qui attaquent
« les mœurs et les lois en secret et en public ; pu-
« nissez-les, parce qu'ils déshonorent et la reli-
« gion où ils sont nés, et la philosophie dont ils
« font profession : poursuivez-les comme les en-
« nemis de l'ordre et de la société ; mais plaignez
« ceux qui regrettent de n'être pas persuadés [2] »
Où sont ces derniers parmi les incrédules ?

Un autre ne veut pas que l'on établisse pour règle de ne jamais punir les écrits contre la religion ; mais on doit laisser, dit-il, à la prudence du gouvernement et des magistrats, à déterminer en ce genre ce qu'il vaut mieux ignorer que punir [3].

Selon les pensées philosophiques, « lorsqu'on
« annonce au peuple un dogme qui contredit la
« religion dominante, ou quelque fait contraire à
« la tranquillité publique, justifiât-on sa mission
« par des miracles, le gouvernement a droit de
« sévir, et le peuple de crier, *crucifige* [4]. »

« Les ridicules outrageans, dit l'auteur d'Emile,
« les impiétés grossières, les blasphêmes contre
« la religion, sont punissables,.... parce que dans
« ce cas on n'attaque pas seulement la religion,
« mais ceux qui la professent ; on les insulte, et
« ils ont droit de s'en ressentir [5]. »

Bolingbroke condamne les esprits forts qui se persuadent que parce qu'un homme a droit de penser et de juger pour lui-même, il a aussi droit

(1 Encyclop. *Athéisme*. — (2 Ibid. *Fanatisme*. — (3 Mélanges de litt. tome IV, p. 117. — (4 Pensées philos. n.° 42. — (5 V. Lettre de la montagne, p. 195.

de parler comme il pense. « La liberté, dit-il, lui « appartient en tant qu'il est raisonnable ; mais il « est gêné par les lois comme membre de la so- « ciété [1]. »

David Hume ne veut reconnoître ni pour bons citoyens, ni pour bons politiques ceux qui travaillent à détruire la religion, parce qu'ils affranchissent les hommes d'un des freins de leurs passions, et qu'ils rendent l'infraction des lois de l'équité et de la société, plus aisée et plus sûre à cet égard [2].

Voilà des déistes qui ne sont rien moins que tolérans ; mais les athées usent de représailles. Selon eux, l'intérêt du genre humain exige que l'on renverse l'idole de la divinité, dont l'idée et le nom ne sont propres qu'à remplir l'univers de carnage et de folies [3].

« Ce n'est plus désormais que sur la destruction « de la plupart des religions qu'on peut dans les « empires jeter les fondemens d'une morale saine... « Tout dogme est un germe de discorde et de crimes « jeté entre les hommes [4]. »

La raison irritée, indignée des maux que la croyance d'un Dieu a faits au genre humain, doit engager à étouffer cette notion funeste [5].

De-là les déclamations fougeuses par lesquelles ces nouveaux docteurs exhortent les peuples de l'Europe à exterminer le Christianisme [6].

L'auteur des questions sur l'encyclopédie compare les intolérans à Ravaillac [7]. Si les incrédules le sont tous, il faut donc les condamner tous à être écartelés : nous appelons de cet arrêt ; nous ne sommes pas aussi sanguinaires que les philosophes.

(1 OEuv. posth. tome III, p. 333. — (2 11.e Essai, t. III, p. 301. — (3 Syst. de la nat. tome II, c. 3 et 10. — (4 De l'homme, sect. 1, c. 13 et 14. — (5 Syst. de la nat. tome II, c. 12 et 13. — (6 Hist. crit. de J.-C. Tableau des SS. etc. — (7 Quest. sur l'encyclop. art. *Ravaillac*.

Mais des leçons de tolérance dans la bouche de pareils boute-feux sont le comble du ridicule.

§ III.

2.° Ces docteurs pacifiques conviennent que la tolérance qu'ils prêchent est impraticable. « Il est « peu d'hommes, dit l'auteur *de l'Esprit*, s'ils « en avoient le pouvoir, qui n'employassent les « tourmens pour faire généralement adopter leurs « opinions.... Ce n'est qu'à l'impuissance qu'on « est en général redevable de sa modération [1]. » Nous ne devons donc pas être fort reconnoissans de celle des philosophes.

3.° Ils nous avertissent que la tolérance accordée à l'erreur est une lâcheté et une prévarication. « Dès que certaines opinions sont pernicieuses, « nous devons les rejeter, et la raison nous pres- « crit de les détester à proportion de la grandeur « des maux qu'elles causent.... Ce qui nuit aux « hommes, doit être proscrit à jamais [2]. Qui to- « lère les intolérans se rend coupables de tous « leurs crimes [3]. » A Dieu ne plaise que nous nous rendions responsables de tous les crimes que voudroient commettre les incrédules !

4.° La liberté qu'ils demandent de dogmatiser seroit-elle fort utile? Ils ont la complaisance de convenir qu'elle ne serviroit à rien. Selon leur opinion, « l'empire des dieux en ce monde paroît ino- « branlable; l'athéisme n'est point fait pour le « vulgaire, ni même pour le plus grand nombre « des hommes; les spéculations sur ce point ne « peuvent aboutir qu'à les laisser dans le doute et « dans la dispute, comme ils y sont déjà [4]. »

(1 De l'esprit, 2.e disc. c. 3. De l'homme, tome II, sect. 9, c. 7.—(2 Syst. de la nat. tome II, c. 7, 11, 14.—(3 De l'homme, t. II, sect. 4, c. 17. — (4 Syst. de la nat. t. II, c. 10, 13.

5.° Si nous jugeons de l'utilité de leurs veilles par les conversions qu'ils ont faites, nous serons encore plus édifiés. Nous avons vu ailleurs le portrait qu'ils ont tracé eux-mêmes de leurs prosélytes, et les motifs qui engagent la plupart à se plonger dans l'incrédulité [1]. Est-il fort avantageux à la société de laisser propager tranquillement cette peste publique?

6.° L'un d'entre-eux, après avoir vivement déclamé contre l'intolérance et la persécution, a redouté les conséquences de ses invectives. « Lorsque des discours, dit-il, et des écrits sans fruit « pour le public portent le trouble dans le cœur, « soit des chefs équitables d'une société, ou des « citoyens honnêtes, ils sont très-condamnables. « Lorsque le dénonciateur est aveuglé par l'esprit « de parti, par la passion, par l'intérêt personnel, « c'est un calomniateur détestable, ou un lâche « assassin, digne de la haine de ses concitoyens [2]. »

Pour savoir si l'on doit tolérer les incrédules, il faut donc voir si leurs écrits sont utiles ou sans fruit pour le public, s'ils portent la paix dans la société ou s'ils la troublent, s'ils attaquent des hommes pervers ou des citoyens honnêtes, si les auteurs sont poussés par un vrai zèle ou aveuglés par la passion, si ce sont des calomniateurs détestables ou des dénonciateurs vertueux. Qui décidera toutes ces questions? Seront-ce les coupables?

L'un dit que les chrétiens sont des monstres abominables qui, depuis leur naissance, n'ont cessé d'abreuver la terre de sang humain. L'autre décharge sa colère sur les prêtres : à ses yeux ce sont des fourbes, des impies, des forcenés, qui distribuent aux peuples des couteaux pour se mas-

(1 Introd. à cet ouv., § 14 et suiv.—(2 Polit. natur., t. II, 6.e disc, § 17.

sacrer. Celui-ci attaque les souverains, parce qu'ils s'entendent avec les prêtres pour opprimer les peuples et les rendre malheureux ; celui-là en veut aux magistrats, parce qu'ils se liguent avec les prêtres pour déclarer la guerre aux incrédules. Un autre plus hypocondre s'en prend à Dieu même de ce qu'il a laissé éclore sur la terre une peste aussi destructive que le Christianisme [1]. Sont-ils ivres, en démence, ou déterminés à se déshonorer? Nous n'en savons rien.

Voilà les préservatifs qu'ils nous fournissent eux-mêmes contre la tolérance qu'ils nous prêchent ; mais nous n'avons pas besoin de leur avis : l'ordre de Dieu, notre intérêt, le droit essentiel à toute société, l'exemple de toutes les nations policées ; telles sont nos règles : bornons-nous à les consulter.

§ IV.

En premier lieu, dès l'origine du genre humain, Dieu lui a prescrit une religion ; c'étoit à lui seul de la donner telle qu'il lui plaisoit, et c'est un bienfait : tous ceux qui l'ont méconnue se sont égarés ; nous exposerons-nous au même malheur ? Aucun particulier n'a droit de déroger à une religion divine, s'il n'est revêtu de la mission et de l'autorité de Dieu : où sont les preuves de la mission des philosophes déistes, athées, sceptiques, tolérans ou intolérans ?

En second lieu, la religion est nécessaire à l'homme pour son repos et pour son bonheur, pour fonder la morale et les liens de la société. Plus

(1 V. Syst. de la nat. Contagion sacrée. L'essai sur les préjugés. Le Christianisme dévoilé. Le bon sens. De l'homme. Le militaire philosophe. Hist. des établiss. des Europ. dans les Indes, etc, etc.

la religion est pure, plus ces avantages sont sensibles et durables. Un esprit bizarre qui attaque cette institution précieuse, est un ennemi public ; la haine que les incrédules ont excitée contre eux chez toutes les nations, part d'un instinct naturel de l'humanité.

En troisième lieu, toute société a droit de faire des lois pour sa sûreté et son bien-être ; tous les membres sont obligés de s'y conformer, sinon ils sont punissables. La société, en se soumettant à une religion sous l'autorité de Dieu même, lui a imprimé le caractère de loi sociale ; Dieu seul a droit de l'abroger ou d'en faire publier une autre : tout prédicant sans mission est un séditieux que la société doit punir et réprimer.

En quatrième lieu, tous les peuples policés se sont conduits selon ces principes ; tous ont eu une religion publique, ont forcé les particuliers de la respecter et de s'y conformer.

Pour commencer par les nations modernes : par un édit du 13 avril 1773, les états-généraux de Hollande ont proscrit comme perturbateur du repos public ceux qui composent, impriment ou débitent des ouvrages contraires à la religion chrétienne, et ils promettent mille florins au dénonciateur. En Angleterre, Woolston fut condamné à une amende et mourut en prison, pour les livres impies qu'il avoit publiés. De nos jours, la république de Genève a condamné les ouvrages écrits contre la religion, et en a proscrit l'auteur. Plusieurs souverains ont fait de même en Allemagne. Nous n'alléguerons point les lois de l'Espagne et de l'Italie ; mais celle de nos rois sont connues [1] : qui a donné aux incrédules le privilége de les enfreindre ?

(1 V. le code de la religion et des mœurs.

Ils applaudissent aux souverains infidèles qui ont banni de leurs états le Christianisme, et ont sévi contre les missionnaires, parce que, selon leur opinion, l'évangile portoit le trouble parmi les sujets de ces princes [1]; et ils soutiennent que des rois nés dans la profession de cette religion, qui en sentent la vérité, la divinité, l'utilité pour le repos des peuples, doivent permettre à des cerveaux échauffés de semer l'irréligion et l'athéisme. Les souverains sont-ils donc faits pour se contredire aussi follement que les philosophes?

§ V.

Les anciens gouvernemens n'ont pas été plus tolérans que les modernes.

Pythagore et ses disciples regardoient la religion comme la première loi et le fondement de toutes les autres [2]. Charondas, dans ses lois, met au rang des plus grands crimes le mépris des Dieux, et veut que l'on défère aux magistrats ceux qui en sont coupables. Zaleucus, dans le prologue des siennes, exige que chacun honore les dieux selon les rites de sa patrie, et regarde ces rites comme les meilleurs. Platon, dans son dixième livre des lois, dit que c'est un des devoirs de la législation et de la magistrature, de punir ceux qui refusent de croire à la divinité selon les lois; que dans une ville policée, l'on ne doit pas souffrir que quelqu'un blasphème contre Dieu.

Avant d'être admis au rang de citoyen, les jeunes Athéniens étoient obligés de promettre par serment qu'ils suivroient la religion de leur patrie, et la défendroient au péril de leur vie [3]. La con-

(2 Relation du bannissement des jésuites de la Chine. — (2 Jamblique, vie de Pythagore, c. 30. — (3 Stobée, serm. 41 et 42.

damnation de Socrate, le danger que coururent Anaxagore et Stilpon, pour avoir dit que le Soleil et Minerve n'étoient pas des divinités; le décret de mort porté contre Alcibiade, pour avoir blasphémé dans l'ivresse contre les mystères de Cérès; le supplice de plusieurs jeunes gens, qui avoient mutilés les statues de Mercure [1]; la tête de Diagoras mise à prix pour cause d'athéisme; Théodore condamné à mort par l'aréopage avec quelques autres pour le même fait; Protagoras obligé de fuir, pour éviter le même sort, prouvent assez que les Athéniens n'étoient pas fort tolérans sur l'article de la religion.

Aspasie, accusée d'impiété, ne fut sauvée que par l'éloquence, les prières et les larmes de Périclès. Il étoit ordonné par un décret, que l'on eût à dénoncer ceux qui ne croyoient pas qu'il y eût des dieux. On fit mourir une prêtresse, accusée de rendre un culte à des dieux étrangers; quiconque auroit tenté d'introduire une nouvelle croyance, étoit menacée de la même peine [2].

Telle fut la tolérance des Grecs; les lois romaines ne sont pas plus indulgentes.

Une loi des douze Tables défendoit d'introduire des dieux et des rites étrangers sans l'aveu des magistrats : Cicéron répète la même défense dans un projet de lois; il regarde comme un crime capital le refus d'obéir aux décrets des pontifes et des augures; il fait remonter cette discipline jusqu'à Numa [3]. Dans une de ses harangues, il met la religion, les cérémonies, les auspices, les anciennes coutumes au rang des institutions que les chefs de la république doivent maintenir et faire observer, même sous des peines capitales [4]. Selon Denis

(1 Plutarque, vie d'Alcibiade. — (2 Joseph contre Appion, l. 2, c. 8. — (3 Cic. de legib., l. 2, — (4 Pro Sextio, n.° 45.

d'Halicarnasse, aucun rite étranger ne fut admis à Rome par autorité publique, comme cela se faisoit dans d'autres villes [1]. Dans Dion Cassius, Mécène conseille à Auguste de réprimer toute innovation en fait de religion, non-seulement par respect pour les dieux, mais parce que cette témérité peut causer des troubles et des séditions dans une monarchie [2].

La pratique fut conforme à ces principes. Plusieurs consuls furent punis; d'autres mis à mort pour avoir méprisé les auspices et les augures : une victoire remportée ne les mettoit point à couvert du supplice [3]. L'an 326 de Rome, on chargea les édiles de veiller à ce que l'on n'adorât point d'autre Dieu que les anciens, et que l'on n'introduisît aucun nouveau rite. L'an 568, le consul Posthumius fit renouveler cette ancienne police [4]. L'an 605, on abattit les temples d'Isis et de Sérapis; un consul leur donna le premier coup : on chassa de Rome ceux qui vouloient y introduire le culte de Jupiter Sabazius [5]. Même sévérité en 701. Sous Tibère, les Juifs furent bannis d'Italie, condamnés à quitter leur religion, sous peine d'être réduits en servitude, et les rites égyptiens furent défendus [6]. Les Juifs furent bannis de nouveau sous l'empire de Claude. Les édits portés contre les chrétiens par Néron et ses successeurs, étoient une suite des anciennes lois et de l'usage constamment observé à Rome. Plus d'une fois les philosophes en furent chassés à cause de leur doctrine pernicieuse ; ils le furent sous Vespasien, à cause de leur insolence [7]. Cicéron dit que c'est une coutume impie et con-

(1 Hist. l. 2. — (2 Dion, l. 52. — (3 Bayle, pensées sur la comète, § 102. — (4 Tite-Live, l. 4, n.° 30 : l. 39, n.° 16. — (5 Valère-Maxime, l. 1, c. 1, n.° 3, et c. 3, n.° 2. — (6 Dion, l. 40, p. 159. — (7 Tacite, annal. l. 2, n.° 85. Suétone, vie de Tibère.

damnable de disputer contre l'existence des dieux, soit qu'on le fasse sérieusement ou non; il dit qu'en fait de religion, l'on doit s'en rapporter aux pontifes et non aux philosophes [1].

§ VI.

Si donc cet orateur et d'autres écrivains, Lucrèce, Horace, Pétrone, Lucain, Martial, les deux Sénèques, Pline, Tacite, Lucien, César, ont parlé souvent en incrédules, c'étoit une violation de la police et des lois anciennes, un effet de l'épicuréisme introduit à Rome avec la corruption des mœurs : Juvénal le reproche aux Romains comme une turpitude de laquelle leurs pères étoient incapables [2].

On connoît l'aversion des Egyptiens pour tous ceux qui n'étoient pas de leur religion, la haine des Perses contre l'idolâtrie des Grecs; les vexations qu'Alexandre exerça contre les mages; les persécutions qu'essuyèrent les Juifs de la part des rois de Syrie; celles que souffrirent les chrétiens dans la Perse aussi bien que dans l'empire romain.

Approuvez-vous ces excès, demanderont sans doute nos adversaires. Non : il est question de montrer quelles ont été les lois et la police de tous les peuples, et non de justifier leur conduite en toutes choses. L'abus d'une loi sage ne prouve point qu'elle soit injuste; une sévérité outrée en fait de police n'est point une démonstration de l'injustice de la police. Entre l'intolérance aveugle et l'indifférence pour la religion, il y a un milieu, qui est de réprimer la licence autant que le bien

(1 De nat. deor., l. 2 et 3.—(2 Mém. de l'acad., t. XXXIV, in-4. p. 110.

de la société l'exige. Quel avantage peut procurer à la société l'irréligion des philosophes?

Ces exemples, disent-ils, prouvent les dangers inséparables de l'intolérance; en faire un devoir, c'est armer les peuples les uns contre les autres, s'exposer à remplir l'univers de guerres et de carnage.

Réponse. Armer les peuples les uns contre les autres, et armer la société contre des particuliers athées et irréligieux, ce n'est pas la même chose: un peuple n'a point d'inspection sur la conduite d'un autre peuple; mais le gouvernement a autorité sur les actions des particuliers. Si, par *intolérance*, on entend un zèle cruel, injuste, farouche, nous le condamnons; il n'est point inspiré par la religion, mais par les passions. C'est à nos adversaires de démontrer que tout zèle de religion est nécessairement injuste.

§ VII.

Première objection. Le prétendu milieu entre la tolérance illimitée et le faux zèle et impossible. 1.° Tous les hommes ne peuvent avoir les mêmes idées, la même croyance, le même culte; puisque toute religion inspire le prosélytisme et l'intolérance, il est impossible qu'elle ne soit pas un germe de division. 2.° Ceux qui professent différentes religions, ne sauroient être également doux et modérés: donc il est impossible que les uns ou les autres ne poussent le zèle à l'excès: donc le seul remède est l'indifférence pour la religion.

Réponse. Excellent remède! il est pire que le mal. 1.° C'est comme si l'on disoit: Tous les peuples ne peuvent avoir le même langage, les mêmes lois, les mêmes mœurs; comme chaque peuple se

passionne pour les siens et méprise ceux des autres, il est impossible qu'il n'en résulte un germe de division : voilà ce qui rendit injustes les Grecs et les Romains envers les peuples qu'ils nommoient *barbares*, et ce qui retient toutes les nations dans un état de guerre. Donc il faudroit étouffer l'attachement aux lois et aux mœurs.

Le prétendu patriotisme des Grecs et des Romains était un vrai fanatisme ; il les a rendus perturbateurs du repos de toutes les nations [1] ; d'autres républicains n'ont été guère moins injustes : donc il faut établir chez tous les peuples l'indifférence pour la patrie. Aujourd'hui le zèle des philosophes est un pur fanatisme : donc il faut exterminer la philosophie.

2.° Est-il plus aisé de rendre tous les hommes athées ou indifférens que de leur donner à tous la même religion ? Nos adversaires conviennent que l'athéisme n'est pas fait pour le commun des hommes, et que quiconque admet un Dieu doit être intolérant : donc le germe de division contre lequel ils déclament est indestructible. Quand ils tourneroient toutes les têtes en France, étendront-ils leur apostat jusqu'à la Chine et l'Amérique ? Cela n'est pas à craindre ; la nation à laquelle ils auront inspiré l'athéisme, sera donc un objet d'exécration pour toutes les autres. Ils conviennent que l'athéisme est détesté de tous les hommes ; ils le placent au milieu de nous, comme un tison embrasé parmi des monceaux de paille ; ensuite ils nous prêchent gravement la tolérance : pour cimenter la paix, ils commencent par déclarer la guerre.

3.° Pourquoi est-il impossible de donner à tous les hommes la même religion ? Parce qu'ils ne sont

(1 Encyclop., art. *Fanatisme*.

pas tous raisonnables; et c'est par cela même qu'ils ne peuvent s'accorder sur rien : l'athéisme leur donnera-t-il une plus forte dose de raison? L'indifférence pour la religion ne peut accorder même les philosophes; les uns sont déistes, les autres matérialistes, les autres sceptiques, et ils veulent que cette indifférence accorde tous les hommes. Il est cent fois plus absurde de vouloir faire régner une maladie générale et uniforme, que de vouloir procurer une santé universelle.

§ VIII.

Deuxième objection. C'est une injustice de punir un homme pour des opinions : s'il y a quelque chose qui m'appartienne de droit naturel et divin, ce sont mes pensées; toutes les puissances de la terre réunies ne me forceront jamais de penser ce que je ne pense pas, de vouloir ce que je ne veux pas, de prendre pour vrai et évident ce qui me paroît faux et absurde. S'il y eût jamais un despotisme insensé, c'est celui qui veut dominer sur l'intelligence et la raison des hommes [1].

Réponse. Quand j'aurois le droit de penser ce qu'il me plaît, ai-je aussi le droit de l'enseigner, de le professer publiquement, de l'écrire, de l'imprimer? Un séditieux puni pour avoir troublé par ses maximes la tranquillité publique, est-il châtié pour de simples opinions? Mes pensées sont à moi seul; tant qu'elles sont purement intérieures, aucune puissance humaine ne peut y avoir inspection; si je les fais connoître par des discours, par des écrits, par des actions, dès-lors elles affectent la société. Lorsque des théologiens ont enseigné des

(1 Syst. social, II. part., c. 5. Polit. natur., tome II, disc.6, § 14. De l'homme, tome I, sect. 4, c. 17.

opinions dangereuses, on a sévi contre eux; les philosophes ne l'ont pas trouvé mauvais : les écrits de ceux-ci sont-ils censurés? ils crient à l'intolérance et à la persécution.

La pensée, disent-ils, est au nombre des propriétés, et l'on entend par ce mot le droit que j'ai de rendre à Dieu le culte que je crois lui être le plus agréable; quiconque me dépouille de ce droit, viole ma propriété, et, quelque soit son rang, il est punissable [1].

Réponse. Même sophisme. La pensée n'est qu'un culte intérieur; il s'agit de savoir si j'ai le droit de la rendre publique, et de troubler ainsi l'ordre établi par Dieu lui-même et par la société. D'ailleurs, l'athéisme est-il un culte rendu à Dieu?

Mais on ne change point, disent-ils encore, la façon de penser des hommes en sévissant contre eux; on les aigrit au contraire, on les rend plus opiniâtres. Soit. L'opiniâtreté ne donne point droit à l'impunité. Quand on sauroit que le châtiment d'un crime ne corrigera pas le coupable, il ne seroit pas moins nécessaire de faire justice, pour intimider ceux qui seroient tentés de suivre le mauvais exemple.

§ IX.

Troisième objection. Les opinions ne sont dangereuses qu'autant qu'on les gêne; dans les pays où règne la liberté de penser, il y a moins de trouble qu'ailleurs. Si une opinion est fausse, elle aura peu de partisans; si elle est absurde, elle n'excitera que le mépris; si elle est pernicieuse, l'auteur sera puni par l'indignation publique. Les disputes des philosophes et des théologiens ne peuvent faire de

(1 De l'homme, tome II, sect. 10, c. 7.

mal qu'autant que l'on y attache d'importance : il faut donc établir l'indifférence des opinions.

Réponse. Fausses maximes. 1.° Selon les athées, la croyance d'un Dieu n'est jamais indifférente ; gênée ou non gênée, elle ne peut produire que du mal : selon nous, c'est l'athéisme qui mérite ce reproche. Si les athées étoient les maîtres, ils se croiroient obligés en conscience d'exterminer tout homme qui annonceroit un Dieu. Ils disent qu'un tyran athée seroit un homme inconséquent, qu'il seroit moins à craindre qu'un tyran fanatique [1]. Dieu nous préserve de l'esprit conséquent des athées ; ils déraisonnent trop évidemment pour nous donner envie de nous reposer sur leurs conséquences. Un tyran fanatique ou autre ne raisonna jamais ; la raison et la religion condamnent également le fanatisme et la tyrannie.

2.° Toute opinion séditieuse est digne de châtiment. Sous un gouvernement monarchique, on a droit de punir des citoyens qui enseignent que « le « fardeau de l'administration est trop grand pour « être porté par un seul homme ; que la société « doit limiter le pouvoir qu'elle confie à ses chefs ; « que des chefs qui nuisent à la société perdent le « droit de lui commander, etc., qu'en France, le « peuple n'est sorti de la tyrannie féodale, que « pour tomber sous le despotisme des rois, etc. [2]. » Le gouvernement est très-indulgent lorsqu'il tolère une pareille doctrine ; il en est de même des invectives lancées contre un ordre de citoyens quelconque.

3.° Les opinions les plus fausses et les plus

(1 Syst. de la nat., tome II, c. 12, p. 344, 345. —(2 Ibid. tome I, c. 9 : tome II, c. 9. Le bon sens, § 179. Syst. social, II. part., c. 1. De l'homme, tome II, sect. 9, note 10. Hist. des établiss., t. VII, c. 4, etc.

absurdes trouvent des sectateurs ; des enthousiastes ont souvent formé un parti redoutable avant que l'on eût pensé à les réprimer. Il y a des temps de vertiges où les hommes courent après l'erreur et vont au-devant de la séduction. Toute opinion qui favorise le libertinage est accueillie par les cœurs pervers, et ils sont toujours en grand nombre.

4.° L'indifférence des opinions est absurde ; il est dans la nature de l'homme qui raisonne ou qui croit raisonner, d'attacher de l'importance à ses opinions, de demeurer ferme dans ce qu'il prend pour la vérité, de vouloir prouver qu'il a raison, gagner des partisans, amener les autres à ses idées. L'indifférence est encore plus impossible, quand il s'agit de choses qui intéressent par elles-mêmes ; telle est la religion, puisqu'elle doit décider de notre sort en ce monde et en l'autre. Si les incrédules la tenoient pour indifférente, ils ne crieroient pas si fort contre elle.

5.° Selon les matérialistes, nos opinions sont l'effet nécessaire du tempérament, de l'organisation, des idées qui, à notre insçu, se sont logées dans notre cerveau [1] ; en nous prêchant l'indifférence, ils veulent donc que nous soyons organisés comme eux, pétris de la même matière, prévenus des mêmes idées. S'il est ridicule de vouloir donner à tous les hommes la même religion, ne l'est-il pas de prétendre leur donner à tous la même indifférence ?

Mais il faut prêcher à tous la douceur et la modération. Qui en doute ? Personne n'a plus besoin de cette leçon que les incrédules.

(1 Syst. de la nat., tome I, c. 9 et 10. Le bon sens, § 155.

§ X.

Quatrième objection. Lors même qu'il y a une religion dominante, elle doit laisser à toutes les autres un exercice public et tranquille; cette liberté est l'accord du cri de la nature avec celui de la conscience, des intérêts avec les devoirs; c'est la religion universelle de toutes les âmes justes, éclairées, amies du ciel et de la terre, de Dieu comme leur père, des hommes comme leurs frères [1].

Réponse. De ces maximes pompeuses, les athées concluent que la profession publique et tranquille de leur doctrine est l'accord du cri de la nature avec celui de la conscience, etc. Serons-nous dupes de ce patelinage? La tolérance peut être praticable lorsque la religion dominante ne court aucun danger; mais lorsque des ennemis fougueux éclatent en invectives contre elle, c'est insulter à ses sectateurs que de leur dire : Tolérez-nous jusqu'à ce que nous soyons assez puissans pour vous forcer d'apostasier.

Ce n'est point aux ennemis déclarés de toute religion qu'il convient de réclamer les droits des différentes religions; avocats perfides, ils font semblant de les favoriser toutes, afin de n'en laisser subsister aucune. Ils reprochent à toutes les sectes de n'avoir été tolérantes que lorsqu'elles étoient foibles et dans l'impuissance de persécuter : quelle caution nous donneront-ils de leur propre indulgence, dans le cas où ils seroient les maîtres d'assouvir la haine qu'ils font éclater contre la religion dominante?

Si jusqu'à ce jour, disent-ils, on eut gardé le

(1 Hist. des établiss. des Europ., tome VII, c. 6, p. 119.

silence sur la religion, les peuples seroient encore plongés dans une superstition grossière ; si la république avoit le même droit au temps de l'idolâtrie, nous serions encore idolâtres : on fit boire la ciguë à Socrate sans injustice; Néron et Dioclétien ne furent point d'atroces persécuteurs [1].

Réponse. Ce n'est point par des dissertations philosophiques, mais par la mission divine des apôtres que les peuples ont été guéris de leurs superstitions ; les philosophes ont rendu athées quelques idolâtres ; ils n'en ont converti aucun. Jamais la république n'eut le droit de fermer la bouche à des prédicateurs qui prouvent leur mission divine ; elle l'aura toujours d'imposer silence aux prédicans de l'irréligion. Socrate n'a point invectivé contre la religion d'Athènes, ni contre ses ministres : quelle raison pouvoit autoriser Néron et Dioclétien à sévir contre les sectateurs du Christianisme ? Ceux-ci ne parloient pas sur le ton des incrédules du dix-huitième siècle.

§ XI.

L'auteur du traité sur la tolérance soutient que les Grecs et les Romains la pratiquoient : détruira-t-il les preuves que nous avons données du contraire.

Cinquième objection. Les Grecs, dit-il, n'avoient aucune répugnance à honorer les dieux des autres nations. Un étranger arrivoit-il dans une ville, il commençoit par adorer les dieux du pays; on ne manquoit jamais de vénérer les dieux, même de ses ennemis. Les Troyens faisoient des prières aux dieux qui combattoient pour les Grecs : Alexandre alla dans les déserts de la Lybie con-

(1 Vie de Sénèque, p. 324.

sulter l'oracle de Jupiter Ammon, quoique les Grecs eussent un Jupiter chez eux. Lorsqu'on assiégeoit une ville, on faisoit un sacrifice et des prières aux dieux de la ville, pour se les rendre favorables : ainsi au milieu même de la guerre la religion réunissoit les hommes. L'auteur conclut que les anciens peuples policés ne gênoient point la liberté de penser ; ils n'avoient qu'un culte, mais ils permettoient une foule de systèmes particuliers [1].

Réponse. Il falloit dire au contraire que ces peuples n'avoient qu'un seul et même système, savoir la pluralité des dieux ; qu'en conséquence, ils pratiquoient une infinité de cultes particuliers, qui n'avoient rien d'opposé l'un à l'autre.

Un païen, persuadé qu'il y avoit dans tous les lieux des dieux particuliers et indigètes, protecteurs des contrées où leur culte étoit établi, agissoit conséquemment, lorsqu'en y arrivant il adoroit ces dieux locaux. Les Troyens, en invoquant les dieux des Grecs, les Romains en invoquant les dieux des villes qu'ils assiégeoient, raisonnoient de même. Quoique Jupiter fût adoré dans la Grèce, il ne rendoit pas des oracles par-tout : Alexandre pouvoit donc aller le consulter en Lybie. Mais les Grecs ont-ils jamais souffert un système qui attaquoit leurs dieux, ou approuvé une religion qui n'en adoroit qu'un seul ?

Dire qu'au milieu même de la guerre la religion réunissoit les hommes, c'est une dérision. Les Grecs exterminèrent les Troyens, quoiqu'adorateurs des mêmes dieux ; les Romains détruisirent Carthage, malgré le culte de Junon et de Saturne : après avoir invoqué les dieux d'une ville prise d'assaut on n'en massacroit pas moins les habitans.

(1 Traité sur la tol., c. 7. Philos. de l'hist, c. 26.

Encore une fois, il falloit détruire les faits par lesquels nous avons prouvé l'intolérance des Grecs.

Mais on trouvoit bon, dit notre auteur, que les épicuriens niassent la providence et l'existence de l'âme. Soit. On trouvoit aussi très-mauvais que d'autres philosophes enseignassent l'athéisme, et on mit leur tête à prix. Les épicuriens, en niant la providence, admettoient des dieux, du moins pour la forme; ils remplissoient tous les devoirs extérieurs de la religion publique, ils n'invectivoient point contre elle; *on les laissa en paix, comme ils y laissoient les dieux* [1]. Diagoras et les autres, en soutenant qu'il n'y avoit point de dieux, anéantissoient la religion, ils ne furent pas épargnés. Il est donc certain que nos Diagoras modernes se seroient très-mal trouvés de la tolérance des Grecs.

§ XII.

Sixième objection. Il y a un fait plus propre à la prouver, c'est la liberté accordée aux auteurs dramatiques. Plusieurs tragiques ont parlé sur le théâtre contre le polythéisme. Aristophane lançoit contre les dieux des traits de satyre sanglans. S. Augustin reproche aux païens d'adorer dans les temples les mêmes dieux dont ils se moquoient sur le théâtre [2]; comment accorder cette licence avec la rigueur exercée contre certains philosophes?

Réponse. Ce n'est point à nous de concilier les contradictions des païens. Ces mêmes Athéniens qui toléroient Aristophane, avoient voulu lapider Eschile pour l'impiété d'un de ses drames [3]. Ce peuple léger, frivole, inconstant ne s'accorda

(1 Philos. de l'hist., c. 26. — (2 De civit. Dei, l. 6, c. 6.— (3 Elien, hist. div., c. 19.

jamais avec lui-même. Après avoir ri des sarcasmes lancés contre les dieux, il alloit leur prodiguer l'encens dans les temples. Comme il leur attribuoit des crimes, il pouvoit bien aussi leur prêter du ridicule; ces dieux bizarres n'exigeoient ni le respect, ni l'estime de leurs adorateurs, ils ne demandoient que des offrandes et des victimes. De même un Chinois mécontent de son idole, la roue de coups, lui crache au visage, la traîne dans la boue; lorsqu'il est appaisé, il se prosterne devant elle et lui fait des présens. Les philosophes qui révoquoient en doute l'existence des dieux, attaquoient la substance même de la religion, et la base de la législation : le cas est tout différent.

Cette folle conduite ne doit point nous servir de modèle. La vraie religion ne tolère ni le mépris, ni l'indécence, ni l'impiété; elle exige nos respects aussi-bien que notre zèle; il ne convient qu'à elle d'être jalouse de ses droits.

On se rappelle la condamnation de Socrate. Notre philosophe tolérant soutient qu'il ne fut point mis à mort pour cause d'irréligion, mais qu'il fut la victime d'un parti furieux de sophistes, d'orateurs, de poëtes, animés contre lui.

Cependant il a dit, dans un autre ouvrage, que Socrate fut condamné pour s'être élevé contre le culte extérieur de son pays, et pour s'être fait des ennemis puissans fort mal à propos [1]. Il prétend ici que si la religion fut cause de cette condamnation, cela n'est pas à l'honneur de l'intolérance; que la vengeance exercée contre les accusateurs de Socrate, et les honneurs rendus à sa mémoire, sont au fond le plus terrible argument que l'on puisse alléguer contre l'intolérance.

Examinons ce terrible argument. Socrate fut

(1 Rem. sur les pensées de Pascal, n.° 31.

condamné sur une accusation d'irréligion [1], mais accusation fausse et non prouvée ; l'ordre qu'il donna en mourant d'immoler un coq à Esculape, démontre qu'il suivoit la religion de sa patrie. Après sa mort, les Athéniens, convaincus de son innocence, honorèrent sa mémoire et détestèrent ses accusateurs : cela ne prouve point leur tolérance en fait de religion.

Voilà, dira-t-on, un exemple horrible des fureurs du faux zèle dans les accusateurs et les juges de Socrate : cela fait-il honneur à l'intolérance ?

Réponse. Cela ne fait pas plus d'honneur à la philosophie, à l'éloquence, à la poésie, puisque les ennemis de Socrate étoient des sophistes, des orateurs et des poëtes. Disons mieux, il n'en résulte rien contre la religion, ni contre les lettres ; les crimes d'un homme ne retombent ni sur sa profession ni sur ses talens. L'on peut abuser du zèle de religion comme on abuse des sciences, intenter une fausse accusation d'irréligion comme on calomnie sur un autre article ; parce qu'un homme a été injustement condamné comme faux-monnoyeur, il ne s'ensuit pas que l'on ait tort de prohiber la fausse monnoie.

Si Socrate, un peu hargneux comme tous les philosophes, s'est fait des ennemis mal à propos, est-ce la faute de la religion ou de la philosophie?

Les Athéniens, continue l'auteur, avoient un autel dédié aux dieux étrangers, aux dieux des autres nations qu'ils ne connoissoient pas. Nous en convenons ; c'est toujours une conséquence des idées du paganisme sur la multitude des dieux locaux et tutélaires : le culte de l'un ne dérogeoit point à celui des autres.

(1 Platon, mort de Socrate. Xénophon, de memorab. Soc. l. 1.

Il prétend que la guerre sacrée soutenue contre les Phocéens, n'étoit pas une guerre de religion; elle ne fut pas allumée, dit-il, pour le dogme, pour des argumens de théologie; il s'agissoit de savoir à qui appartiendroit un champ.

Cela est faux. La guerre fut déclarée aux Phocéens, et dura pendant dix ans, parce qu'ils avoient pillé le temple de Delphes; elle ne finit que par la destruction de toutes les villes de la Phocide [1]. Il s'agissoit donc du culte ou d'un crime commis contre le culte. On n'auroit pas appelé *guerre sacrée*, un démêlé qui n'auroit eu pour objet que la possession d'un champ.

§ XIII.

L'auteur n'est pas mieux instruit de la conduite des Romains.

Septième objection. Depuis Romulus, dit-il, jusqu'à la naissance du Christianisme, vous ne voyez pas un seul homme persécuté pour ses sentimens. Cicéron douta de tout; Lucrèce nia tout; Pline écrivit qu'il n'y a point de Dieu : et on ne leur en fit jamais le plus léger reproche. Selon Cicéron et Juvénal, personne ne croyoit plus aux enfers; on chantoit sur le théâtre qu'il n'y a rien après la mort; ces maximes n'excitèrent jamais le moindre murmure : les Romains étoient donc très-tolérans [2].

Réponse. La plupart de ces faits sont faux. Lorsque des consuls furent mis à mort pour avoir méprisé les aruspices et les augures, que les magistrats sévirent contre les rites étrangers, que les épicuriens et d'autres philosophes furent chassés,

(1 Pausan., l. 10, c. 2 et 3. Diodore, l. 16, c. 11. Strabon, l. 9. Pline, l. 4, c. 3. — (2 Traité sur la tolér., c. 8.

ce ne fut certainement pas par un esprit de tolérance ou d'indifférence pour la religion.

Cicéron philosophe ne douta point de tout. Après avoir discuté la question de l'existence des dieux, selon la méthode des académiciens, il finit par donner la préférence au sentiment des stoïciens qui déifioient toute la nature, par conséquent à la religion des Romains. Dans ses tusculanes, il soutient de toutes ses forces l'immortalité de l'âme. Comme orateur et magistrat, Cicéron prescrit la religion, en fait un devoir essentiel du citoyen : on le voit par sa harangue pour Sextius, et par ses livres des lois.

Lucrèce, Pline et d'autres embrassèrent l'épicuréisme ; mais ils ne violèrent ni n'insultèrent jamais la religion publique, ne déclamèrent jamais contre ses ministres.

Le peuple même ne croyoit plus aux enfers ; mais Juvénal le reproche aux romains comme une impiété dont leurs pères étoient incapables. Il leur reproche encore un luxe effréné, l'impudicité contre nature, l'adultère public, le meurtre des enfans, la brutalité envers les esclaves, la gourmandise, l'injustice, l'hypocrisie. Ce tableau des mœurs romaines dépravées par l'irréligion, ne nous donne pas une haute idée des salutaires effets de la tolérance.

On a souvent débité des impiétés sur notre théatre aussi bien que sur celui de Rome, et nous savons à quel auteur nous en sommes principalement redevable : la licence effrénée et irréformable des auteurs dramatiques prouve la nécessité de la police, et non l'utilité de la tolérance.

Selon notre philosophe, le grand principe du sénat et du peuple romain étoit de laisser aux dieux seuls le soin de venger les offenses faites aux dieux.

Cela est faux ; nous avons prouvé le contraire. Les offenses faites aux dieux sont un outrage fait aux lois, puisque la religion est une partie des lois ; c'est une injure faite aux hommes, lorsqu'on attaque par des calomnies grossières ceux qui enseignent et professent la religion.

César, en subjuguant les Gaulois, ne toucha point à leur religion, et leur laissa leurs druides, cela n'est pas étonnant : convenoit-il de toucher d'abord à la religion d'un peuple encore très-peu soumis ? Mais sous le règne de Claude, les druites furent détruits, et les dieux des Gaulois firent place à ceux des Romains. Ce fait prouve contre l'auteur.

Les Romains, dit-il, permettoient tous les cultes. Il n'en est rien. Jamais le culte des Gaulois ne fut permis ni toléré à Rome. Quand on y auroit introduit un dieu gaulois ou égyptien, cela ne dérangeoit rien au système de la religion romaine, ni au culte des dieux anciens.

§ XIV.

Huitième objection. Les Juifs, adorateurs d'un seul Dieu, furent tolérés à Rome : « Ils y commer-
« çoient dès le temps de la guerre punique ; ils y
« avoient des synagogues du temps d'Auguste, et
« ils les conservèrent presque toujours, ainsi que
« dans Rome moderne. Y a-t-il un plus grand
« exemple que la tolérance étoit regardée par les
« Romains comme la loi la plus sacrée du droit des
« gens ? »

Réponse. Nous avons vu que, sous Tibère et sous Claude, les Juifs furent bannis, condamnés ou à la servitude ou à changer de religion. Quand cela ne seroit pas, puisqu'ils ont des synagogues dans Rome moderne, ils s'ensuivra aussi que dans le

centre même de la religion catholique, la tolérance est une loi sacrée du droit des gens. Les Juifs ont aussi des synagogues à Metz et à Bordeaux; ils sont soufferts en Alsace, et les luthériens y ont des temples : s'ensuit-il qu'il faut admettre parmi nous, non-seulement toute religion, mais encore l'athéisme et l'irréligion ? Si les Juifs et les luthériens se permettoient contre la religion de l'état les mêmes fureurs que les philosophes, ils ne seroient plus tolérés ni tolérables.

Notre philosophe soutient qu'il est très-faux que les chrétiens aient été persécutés par les Romains pour cause de religion : nous prouverons dans notre troisième partie, que ce fait est vrai et incontestable.

On voit le peu de justesse et de solidité des raisons que cet auteur a confusément rassemblées pour établir la tolérance; on ne sait pas seulement ce qu'il entend par-là. Son but paroît être de prouver qu'il faut accorder aux calvinistes la tolérance civile et politique. S'il étoit renfermé dans les bornes de cette question, elle nous seroit étrangère; mais il accumule des sophismes pour établir l'indifférence des religions, et autoriser la licence des discours et des écrits contre toute religion en général : c'étoit un excellent moyen de décréditer la cause qu'il entreprenoit de défendre.

Si le gouvernement et les magistrats, indignés des calomnies, des blasphêmes, des principes séditieux, de la morale empestée des incrédules, se croyoient obligés de sévir contre eux; faudroit-il s'en prendre à la religion, à ses ministres, au zèle mal entendu des croyans, plutôt qu'à la démence des auteurs qui veulent tout braver ?

Encore une fois, il faut distinguer la tolérance civile, ou l'exercice libre d'une religion différente

de celle de l'état, d'avec la licence des discours et des écrits. Quand les calvinistes, les luthériens, les juifs seroient tolérés en France sans aucune réserve, ils ne seroit jamais permis aux uns ni aux autres d'invectiver et de déclamer contre la religion dominante et contre ses chefs. Cette licence est contraire à l'honnêteté et à la tranquillité publique; elle attaque les personnes, elle ne peut produire aucun bien, et jamais elle n'a été soufferte dans aucun état policé.

§ XV.

Selon l'auteur de la *politique naturelle*, si le gouvernement chinois a proscrit le Christianisme, l'intolérance de cette religion, l'indépendance où ses ministres veulent être de la puissance temporelle, enfin le tort que le célibat fait à la population, furent les motifs qui déterminèrent les empereurs chinois à la bannir de leurs états [1].

Réponse. Faussetés et calomnies. Dans les mémoires présentés à l'empereur de la Chine par les mandarins contre le Christianisme, ils ne font aux missionnaires aucun de ces reproches. Ils allèguent seulement que cette religion est nouvelle et étrangère dans l'empire; qu'elle n'admet ni divinité, ni esprits, ni ancêtres [2]. Il est faux que les missionnaires aient prétendu être indépendans de la puissance temporelle. C'est une absurdité de penser que les Chinois, qui font périr toutes les années plus de trente mille personnes nouveaux nés, aient craint que le Christianisme ne nuisît à la population par le célibat; il y a chez eux des millions de

(1 Polit. natur., tome II, disc. 6, §. 5. Relation du banniss. des jésuites de la Chine. — (2 Lettres édif., 29.e Recueil, p. 217, 3.e Recueil, p. 156.

bonzes qui gardent le célibat. Un de nos philosophes dit que la population est si excessive à la Chine, que la politique devroit prendre des mesures pour l'arrêter [1]. Celui-ci prétend que le Christianisme en a été banni de peur qu'il ne nuisît à la population. Mais il est décidé que nos adversaires se contrediront sur tout, parce qu'ils ne sont ni instruits, ni de bonne foi sur rien.

Ils diront sans doute qu'en mettant leurs excès sous les yeux des lecteurs, nous avons intention d'alarmer les souverains et leurs ministres, d'aigrir les magistrats, de soulever le clergé, d'ameuter le peuple contre les philosophes; telles sont leurs clameurs ordinaires. Ce n'est point là notre dessein; ils ne sont pas des ennemis assez redoutables pour qu'il soit nécessaire de recourir à des moyens violens. Nous applaudissons au mépris que le gouvernement et les magistrats témoignent pour le fanatisme philosophique; ils ont jugé sans doute que cette maladie se détruiroit par ses propres convulsions, qu'il étoit inutile des châtimens dans un cas où il ne faut que des sifflets. Montrer nos philosophes tels qu'ils sont, c'est assez pour leur ôter tout crédit.

Nous examinerons dans notre deuxième partie, l'intolérance que l'on reproche aux Juifs, et dans la troisième celle dont on accuse le Christianisme.

(1 Histoire des établiss. des Europ., tome I, l. 1, p. 92.

CHAPITRE DIXIÈME.

DES DEVOIRS QUE LA LOI NATURELLE IMPOSE A L'HOMME ENVERS LUI-MÊME.

§ I.

L'HOMME ne peut répondre à la dignité de sa nature, ni s'estimer ce qu'il vaut, qu'autant qu'il connoît le prix des bienfaits et des dons que Dieu a daigné lui accorder. En l'accoutumant à se regarder comme l'ouvrage d'une nature aveugle, comme une brute ou comme un automate, la philosophie travaille à étouffer en lui toute énergie, tout amour de la vertu. De quoi se sentira-t-il capable, s'il se croit entraîné machinalement comme les animaux par les appétits sensuels? Il ne tentera point de résister à ses passions, s'il croit leur empire invincible : s'il n'y a rien au-delà du tombeau, les trois quarts des hommes sont trop malheureux ici-bas pour regarder la vie comme un bienfait; sans consolation, sans frein, sans espérance, la plupart doivent être tentés de trancher le fil de leurs jours, afin d'éviter une destinée peut-être encore plus fâcheuse pendant le reste de leur vie. Tout l'effet que peut produire sur le genre humain cette sombre philosophie, est d'en désespérer une partie et d'abrutir l'autre.

Que des hommes favorisés de la fortune, qui n'ont jamais refusé à leurs penchans aucune satisfaction, ni à leurs sens aucun plaisir, se jettent

dans l'épicuréisme, cela n'est pas étonnant. Ils ont joué un personnage si peu digne de l'homme : ils ont tant à craindre, s'il y a une autre vie ! Ils tâchent de rabaisser l'humanité entière à leur niveau, ne tiennent à la vie qu'autant qu'elle est agréable, et à la société qu'autant qu'elle leur est utile.

Celui qui croit un Dieu et un avenir, a une perspective toute différente. Créé par l'auteur de toutes choses, il envisage la vie comme un bienfait et un dépôt dont il ne doit ni disposer ni abuser : image vivante de la divinité, il doit se distinguer des brutes, par la noblesse de ses pensées, de ses affections, de ses actions, autant qu'il en est différent, par l'excellence de sa nature. Sur ce parallèle seul on peut juger s'il est plus avantageux à la société d'être peuplée d'épicuriens, que d'adorateurs de la divinité.

Les premiers, persuadés que l'homme n'est fait que pour cette vie, qu'en se rendant heureux il remplit toutes les fins de la nature, jugent conséquemment que tous ses devoirs se bornent à gagner la bienveillance de ses semblables, en exerçant à leur égard la justice et l'humanité, qu'il n'y a point d'autres vertus que celles qui regardent immédiatement le prochain ou la société.

Plusieurs déistes ont donné dans la même erreur. La perfection de l'homme, disent-ils, consiste sans doute à imiter la divinité, dont la bonté est le principal caractère ; ils concluent que tous les devoirs de la loi naturelle consistent à faire du bien à nos semblables.

Les anciens philosophes raisonnoient mieux. Ils mettoient au nombre des vertus, non-seulement la justice, la bonté et la force, mais encore la tempérance, par laquelle l'homme, toujours maître de lui-même, réprime et règle ses passions. Ils

pensoient que l'âme, qui est la plus noble partie de nous-mêmes, doit commander aux appétits du corps ; que la dignité de notre nature exige de nous la sobriété, la chasteté, la modération de tous nos désirs.

Il est vrai que tous n'ont pas su tirer de ces principes les conséquences qui en découlent évidemment ; les stoïciens et d'autres, approuvoient le suicide, parce qu'ils l'envisageoient comme un trait de force ; d'autres permettoient la vengeance ; d'autres, les désordres les plus honteux. Comme les philosophes modernes ont renouvelé le même scandale, nous sommes obligés de relever leurs méprises. Nous montrerons : 1.° que l'homme, en vertu de la loi naturelle, est tenu à se conserver ; que le suicide est un crime : 2.° que c'est pour lui un devoir de réprimer ses passions.

ARTICLE I.

L'HOMME EST OBLIGÉ PAR LA LOI NATURELLE DE CONSERVER SA VIE ; IL NE LUI EST PAS PERMIS DE SE DÉTRUIRE.

§ I.

Si l'homme, ouvrage fortuit d'une nature aveugle, est à lui-même sa fin, s'il n'a d'autre principe de ses actions que la sensibilité physique et le désir du bonheur actuel, dès qu'il ne peut y parvenir et que la vie lui est importune, il peut s'en défaire sans blesser aucune loi. Il ne tient à ses semblables

que par l'intérêt : ce lien vient-il à se rompre? rien ne peut l'attacher à la vie ; en y renonçant, il obéit à l'instinct qui le porte à fuir la douleur.

D'ailleurs, *foible jouet entre les mains de la nécessité*, l'homme n'est pas libre d'aimer ou de haïr la vie. Lorsque par la constitution actuelle de sa machine, l'existence lui est à charge ; en coupant le fil de ses jours, il obéit à une impulsion nécessaire de la nature ; il n'est ni louable, ni répréhensible de faire ce qu'il n'est pas le maître d'éviter. Qu'il s'éteigne de lui-même par la violence de la douleur, ou qu'il périsse par un coup qu'il se donne, sa mort, également nécessaire dans l'un et l'autre cas, ne mérite ni éloge, ni censure. *Rien n'est positivement ni bien ni mal*, dès que tout est nécessaire : telle est la morale des matérialistes, et on ne peut l'accuser d'être inconséquente.

Cependant les animaux se conservent tant qu'ils peuvent, aucun ne cherche à se détruire ; la nature les a donc traités plus favorablement que l'homme : la vie est toujours un bien pour eux, souvent elle est un mal pour nous. Triste réflexion pour un philosophe ! Il veut se rapprocher des brutes, et il se trouve placé beaucoup plus bas.

La raison et la religion nous donnent des idées plus nobles, plus consolantes, plus avantageuses à la société.

1.° L'homme est l'ouvrage d'un Dieu bon ; la vie qu'il a reçue est un bienfait : lorsque les matérialistes ne sont plus dominés par l'humeur noire, ils en conviennent. « Si nous jetons, disent-ils, « un coup d'œil sur la race humaine, nous y « trouverons un plus grand nombre de biens que « de maux. Nul homme n'est heureux en masse, « mais il l'est en détail... De ce que tant d'hommes « tiennent à la vie, nous devons conclure qu'ils

« ne sont pas si malheureux qu'on ne pense, « etc. [1]. » Voilà un hommage non suspect rendu à la bonté divine, une réparation formelle de tous les blasphêmes vomis par les matérialistes contre la Providence.

Selon l'auteur du système social : « Quoique « très-peu de gens en ce monde semblent satis- « faits de la place que le destin leur assigne, il « n'est peut-être point d'hommes sur la terre qui, « sans aucune réserve, consentît à changer sa « façon d'être habituelle pour celle des personnes « qu'il estime les plus heureuses. Troquer son « existence contre celle d'un autre, ce seroit de- « venir cet autre et renoncer à soi-même ; sacri- « fice auquel nul mortel ne voudroit consentir par « la crainte d'y perdre [2]. »

Tout homme qui se prive de l'existence outrage donc son bienfaiteur ; il accuse la bonté divine de ne lui avoir pas accordé un bonheur aussi complet qu'il le désire ; il se défie de la Providence en supposant qu'elle ne veut mettre aucun terme à ses maux.

D'ailleurs, la raison et la religion nous enseignent que cette vie n'est point la fin de toutes choses ; que la soumission et la patience à supporter les peines de ce monde, sont le moyen de mériter une éternelle félicité. Elles nourrissent dans nos cœurs l'espérance, *baume souverain de tous les maux* [3]. Quiconque veut abréger cette épreuve par un attentat sur soi-même, se révolte contre l'ordre sage qui nous assujettit à souffrir avant de parvenir au bonheur.

(1 Syst. de la nat., tome I, c. 14, p. 349, 352 et suiv.— (2 Syst. social, I. part. c. 15, p. 180. — (3 Syst. de la nat., I. part., c. 15, p. 309.

§ II.

2.° Dieu ne nous a point faits pour nous seuls, mais pour la société, les avantages qu'elle nous procure et dont nous jouissons depuis notre naissance, ne sont jamais suffissamment payés par les services que nous lui avons rendus. Elle a eu soin de nous ; elle a pourvu à notre conservation, à nos droits, à notre bien-être dans un temps où nous étions incapables de rien faire pour elle. La dette que nous avons contractée envers elle ne peut être acquittée que par l'emploi de toute notre vie. Il y a de l'injustice à la priver de nos services, de nos vertus, de nos exemples [1]. Elle a droit de sévir contre les restes odieux d'un suicide, de le punir autant qu'un homme qui ne vit plus peut être puni, d'effrayer les vivans par l'ignominie dont elle couvre sa mémoire. Un juste souffrant, un homme de bien aux prises avec l'infortune, est le plus grand spectacle que la société puisse renfermer dans son sein, la meilleure leçon que la providence divine puisse donner à l'humanité. Si Aristide fût mort dans l'opulence et dans les honneurs ; si Phocion n'avoit pas eu le courage de pardonner à sa patrie ; si Socrate eût prévenu la ciguë, ils n'auroient été que hommes ordinaires.

Un citoyen tient à sa famille par le sang et par les bienfaits, à ses amis par la reconnoissance, aux lois par respect, au gouvernement par obéissance ; rompre ces liens heureux sans l'aveu de personne, c'est violer ce qu'il y a de plus sacré sur la terre. En vain l'on dira que presque tous ont été formés sans notre consentement libre : n'est-ce pas assez que la nature les ait tissus pour notre bien, et

(1 Emile, tome IV, p. 411.

qu'elle ait stipulé pour nous au moment de notre naissance ? J'entends par *la nature*, Dieu qui en est l'auteur ; dans tout autre sens, ce mot n'exprimeroit rien.

3.° Ceux qui regardent le suicide comme un effet de grandeur d'âme, devroient nous apprendre sur quel principe ils en jugent ; s'il y a plus de courage à vaincre pour un instant l'horreur naturelle de la mort, qu'à surmonter constamment la répugnance que nous avons de souffrir ; s'il faut un plus grand effort pour être brave un moment que pour l'être tous les jours de la vie. Le mépris de la mort peut être légitimé et ennobli par le motif d'être utile à la société ; nous admirons avec justice ceux qui affrontent le trépas pour protéger les foibles ou pour sauver leur patrie : c'est le triomphe de la vertu sur l'amour-propre. Dans un suicide, nous ne voyons que l'intérêt particulier mal entendu, où plutôt une haine de soi-même, qui étouffe toute considération du bien public. Tel qui se tue par désespoir, n'auroit peut-être pas été capable de braver le moindre danger pour l'utilité de ses concitoyens. Quel est donc le fondement de l'admiration stupide que l'on veut nous inspirer pour une prétendue bravoure momentanée de laquelle il ne résulte rien? Selon les matérialistes, l'utilité est la règle par laquelle nous devons juger des actions humaines ; qu'ils nous fassent voir l'utilité d'un suicide.

4.° Les incrédules se réunissent tous à blâmer le célibat comme nuisible à la population ; le suicide lui est-il favorable? Si un grand nombre d'hommes étoient saisis de cette fureur hypocondre, cela augmenteroit-il notre espèce? Mais il n'est point de contradiction que l'on ne dévore par irréligion. Selon la remarque d'un déiste, si

un homme est assez intrépide pour sacrifier sa vie, il est le maître de celle d'un autre, quelque bien gardé qu'il puisse être [1]. Un forcené capable de se tuer, est donc un tigre que la société doit redouter.

§ III.

Trois écrivains modernes ont traité la question que nous examinons. L'auteur du système de la nature en a parlé selon les principes des matérialistes; il s'est contredit suivant sa coutume. Celui des lettres persanes a justifié le suicide, et l'a condamné ensuite dans un autre ouvrage. Celui de la nouvelle héloïse, qui a étalé dans une lettre les sophismes d'un désespéré, les a réfutés dans la lettre suivante; mais sa réfutation même renferme des erreurs, et il a laissé plusieurs argumens sans réponse. L'auteur des questions sur l'encyclopédie n'a pas osé prendre le parti de nos lois contre le suicide [2]; tels sont les vengeurs intrépides de la loi naturelle.

Le premier pose pour principe, que ce ne sont point des raisons qui déterminent un homme à se donner la mort. « C'est un tempérament aigri par « les chagrins, une constitution bilieuse et mé- « lancolique, un vice dans l'organisation, un « dérangement dans la machine; c'est la néces- « sité, et non des spéculations raisonnées qui font « naître dans l'homme le dessein de se détruire. « Rien ne l'invite à cette démarche, *tant que la* « *raison lui reste*, ou tant qu'il a encore l'espé- « rance, ce baume souverain de tous les maux.... « La vie étant communément pour l'homme le « plus grand de tous les biens, il est à présumer

(1 Essai sur le mérite et la vertu, l. 2, p. 106. — (2 Art. de *Caton* et du *Suicide*.

« que celui qui s'en défait est entraîné par une « force invincible [1]. »

Il est donc absurde de chercher des raisons pour le justifier; on ne pense point à faire l'apologie d'un homme tombé en démence : si on n'est pas tenté de le blâmer, on l'est encore moins de lui applaudir, on se contente de le plaindre. Voilà les sophismes de l'auteur réfutés d'avance.

Les Grecs, dit-il, les Romains et d'autres peuples regardoient comme des héros et des dieux ceux qui tranchoient volontairement le cours de leur vie.

Cela n'est pas vrai en général. Virgile, dans la description des enfers, peint les suicides comme accablés de douleur et de regret de leur folie; il ne les place point dans l'Elysée avec les héros : s'il accorde un sort différent à Didon, c'est qu'il s'est oublié lui-même [2]. « Ceux qui sont vraiment « religieux, dit Cicéron, doivent conserver le plus « qu'ils peuvent leur âme dans leur corps; il ne « faut point quitter la terre sans l'aveu de celui « qui nous a fait naître, de peur qu'il ne semble « que nous veuillions nous débarrasser du fardeau « de l'humanité que Dieu nous a imposé [3]. » Telle étoit la philosophie de Platon et de Socrate. Il n'est pas vrai, quoiqu'on l'ait écrit de nos jours, qu'en général les stoïciens aient approuvé ou conseillé le suicide [4].

« Chez les peuples de nos contrées, poursuit « l'auteur, la religion rendit les hommes moins « prodigues de leur vie. »

Voilà donc un service essentiel que la religion a rendu à la société; des furieux qui ne font aucun

(1 Syst. de la nat., tome I, c. 14, p. 369. — (2 Enéide, l. 6, v. 434. — (3 Songe de Scipion, l. 6. De la république. — (4 V. l'année littér., 1783, n.° 4.

cas de la vie, ne peuvent être retenus par aucune loi [1]. Mais il n'est pas vrai que la religion dise aux hommes que Dieu se plaît à leurs tourmens, qu'ils fassent en sorte de perpétuer leurs supplices. Elle ne nous défend point de remédier à nos maux par des moyens naturels et innocens; elle nous enseigne que ces maux endurés avec patience seront récompensés d'un bonheur éternel : elle travaille donc à nous consoler, à nous encourager, à exciter en nous l'espérance, baume souverain de tous les maux.

§ IV.

Selon notre philosophe, l'homme n'est qu'un foible jouet entre les mains de la nécessité; toutes ses actions sont indispensables, et dépendantes d'une cause qui le meut à son insçu et *malgré lui*; par conséquent, en se détruisant, il accomplit un arrêt de la nature [2].

Réponse. Sur ce principe, tous les autres crimes sont innocens aussi-bien que le suicide. Celui qui tue son ennemi par vengeance, n'agit pas moins nécessairement que celui qui se défait lui-même par désespoir; il accomplit donc aussi un arrêt de la nature. Morale détestable, dont les matérialistes rougiroient, s'ils n'avoient pas perdu la honte et le bon sens.

Quand on objecte à l'auteur, que c'est une injustice de punir les crimes s'ils sont nécessaires, il répond que la nécessité d'une action n'empêche pas qu'elle ne soit utile ou nuisible à la société, par conséquent bonne ou mauvaise; que le défaut de la liberté dans l'homme n'empêche pas qu'il ne

(1 Esprit des lois, l. 6, c. 3. —(2 Syst. de la nat., tome I, c. 14, p. 304.

soit déterminé par les peines et par les récompenses; que c'est un mobile nécessaire pour produire des actions nécessaires [1]. Pour raisonner conséquemment, il ne falloit plus s'informer si le suicide est une action libre ou nécessaire, mais s'il est utile ou nuisible à la société. Que l'homme soit libre ou non quand il se tue, il peut être déterminé à s'en abstenir par l'infamie dont son nom sera noté, par les ignominies dont on couvrira son cadavre, par la honte qui rejaillira sur sa famille, etc. C'est une contradiction de soutenir que le suicide est innocent parce qu'il est nécessaire, et que les autres crimes sont punissables quoiqu'ils soient nécessaires.

« L'homme, dit-il, ne peut aimer son être,
« qu'à condition d'être heureux; dès que la nature
« lui refuse le bonheur, il n'existe déjà plus, il ne
« peut être utile à lui-même ni aux autres. »

Nouvelles contradictions. 1.° L'auteur prétend que l'essence actuelle de l'homme est de tendre au bien-être et de vouloir se conserver, que telle est l'essence de tout être sensible [2] : ici, il soutient que cette nécessité est seulement conditionnelle, comme si l'essence des choses pouvoit dépendre d'une condition. 2.° Les animaux, soit qu'ils souffrent ou non, veulent toujours se conserver; l'homme a donc une essence différente de la leur. 3.° Il est faux qu'un malheureux ne puisse plus être utile à lui-même ni aux autres. Il n'est aucun malheur sans remède, aucun chagrin qui ne diminue avec le temps; il y a donc de la folie à bannir toute espérance pour l'avenir. 4.° Celui qui se tue est ou un homme de bien, ou un malfaiteur : dans le premier cas, son exemple est utile à la

(1 Syst. de la nat., tome I, c. 12, p. 227. — (2 Ibid., c. 11, p. 190 : c. 13, p. 261.

société, et il l'en prive ; dans le second, c'est aux lois de le punir : qu'il change, qu'il répare ses torts, il deviendra utile.

Un homme de bien ne se livre jamais au désespoir ; ce sont des caractères atroces, des insensés, qui se sont librement plongés dans le malheur, et qui ajoutent à leurs autres crimes la résolution de mourir plutôt que de se corriger.

§ V.

La grande question est donc d'examiner les droits de la société. « Si nous considérons, dit « notre philosophe, le pacte qui unit l'homme à « la société, nous verrons que tout pacte est « conditionnel et réciproque, c'est-à-dire, sup- « pose des avantages mutuels entre les parties « contractantes. Le citoyen ne peut tenir à la « société, à la patrie, à ses associés, que par le « lien du bien-être : ce lien est-il tranché ? il est « remis en liberté. »

Morale fausse et meurtrière ; il est absurde de supposer un pacte, et surtout un pacte conditionnel entre l'homme et la société.

1.° Ce pacte ne seroit volontaire de part ni d'autre. *La volonté de l'homme n'eut aucune part à sa naissance* [1] ; il n'a pas dépendu de lui de naître hors de la société, ou de naître dans telle société plutôt que dans une autre. La société elle-même n'a pas droit de choisir à son gré les membres dont elle doit être composée : de droit naturel elle est la mère de tous les individus qui naissent dans son sein, elle doit veiller à leur conservation, même avant leur naissance ; elle seroit injuste, si elle excluoit un citoyen des avantages de la vie

(1 Syst. de la nat., tome I, c. 14, p. 304.

sociale, sans qu'il l'eût mérité. Comment un citoyen peut-il avoir le droit de s'en exclure quand il lui plaît, sans consulter personne.

2.° Dans ce cas-là même, la société seroit-elle dispensée de tous devoirs envers le citoyen? Si un misanthrope veut s'isoler et renoncer au commerce des hommes, la société n'est-elle plus obligé de veiller à la conservation de cet insensé? Peut-elle permettre au premier qui en voudra prendre la peine, de lui ôter la vie? On enferme les cerveaux dérangés, on ne les tue point. Le contrat, s'il y en avoit un, seroit donc indissoluble de la part de la société; elle pourrait le rompre à volonté et sans raison : et l'on veut qu'un particulier ait droit de le dissoudre?

3.° En supposant toujours ce prétendu pacte conditionnel, quel est le juge auquel il appartient de décider si les conditions sont remplies de part et d'autres? Si c'est le particulier, tout ordre est renversé; la société est soumise au caprice du premier insensé auquel il plaira de juger qu'elle est injuste envers lui. Si c'est la société, dès qu'elle défend le suicide, il est criminel; elle a droit de le punir.

4.° Si le citoyen ne peut tenir à la société que par le lien du bien-être actuel; donc il ne lui doit rien qu'autant qu'il y trouve un avantage présent; jamais son intérêt particulier ne doit être sacrifié à celui de la société : au contraire, celui-ci doit céder à l'intérêt d'un seul individu. Dès qu'après avoir tout calculé, je ne puis faire une action sans blesser mes intérêts, je n'y suis plus obligé; si je ne puis m'abstenir d'un crime sans me porter préjudice, j'ai droit de le commettre. Il faut avoir perdu le sens pour raisonner sur un pareil principe.

Celui qui veut se tuer est redevable à la société

de tout le bien-être dont il a joui jusqu'à ce moment ; il lui doit sa naissance, son éducation, ses droits, tout le bien physique et moral qu'il a ressenti : l'a-t-il suffisamment payé ? S'il ne jouit plus du bonheur, c'est peut-être sa faute, et non celle de la société. Et il la punira de sa propre folie, en la privant des services qu'il pourroit encore lui rendre ; la société sera censée coupable, dès qu'elle ne rend pas tous ses membres actuellement et constamment heureux ? Belle morale, en vérité !

§ VI.

Les devoirs mutuels entre le citoyen et la société sont appuyés sur un fondement plus solide, sur la loi et la volonté éternelle du Créateur. Il a formé l'homme pour la société, il lui fait sentir cette destination par ses besoins ; l'homme ne peut s'y refuser sans se rendre malheureux. En vertu de cet ordre divin, il a un droit réel à la protection de la société, et celle-ci un droit acquis à ses services. Ce n'est point à lui de mettre des bornes à ses devoirs, leur étendue est égale à celle de ses facultés, leur durée à celle de sa vie ; il doit faire pour la société tout ce qu'il peut : celle-ci ne peut l'abandonner sans crime, tant qu'il vit et qu'il est soumis à l'ordre. Comme il ne s'est pas donné la vie, il ne lui est pas permis de s'en priver. De même que la société lui doit encore protection et sûreté lorsqu'il ne peut plus la servir ; de son côté, il lui doit ses services, lors même qu'il ne dépend pas d'elle de le rendre heureux. C'est à elle de commander, à lui d'obéir ; elle est souveraine, et il est sujet : c'est à elle de juger de ce qu'elle lui doit, à lui de se soumettre à la décision intimée par les lois. Il est contre le bon sens de mettre le

particulier au pair avec la société, de le supposer contractant avec elle d'égal à égal, de l'établir juge contre elle, et de l'autoriser à se faire justice lui-même : ce seroit soumettre la sagesse à la folie, l'intérêt du corps à l'utilité d'un seul membre, l'ordre public au caprice d'un particulier.

Pour comble d'absurdité, notre matérialiste autorise l'homme à se donner la mort, non-seulement lorsqu'il est réduit au dernier malheur, mais pour quelque cause que ce soit [1]. Ainsi, que la société soit coupable ou non du malheur d'un atrabilaire, il peut l'en punir en la privant de ses services ; que ses maux soient réels ou imaginaires, qu'ils viennent d'un cas fortuit ou de la folie d'une passion, cela est égal. Souverain maître de lui-même, n'existant que pour son propre bonheur, il ne doit rien à ceux qui ne peuvent y contribuer. Telle est la morale pure et sublime qui découle des principes du matérialisme.

L'auteur demande si on blâmeroit un homme, qui, se trouvant inutile et sans ressource dans la ville où le sort l'a fait naître, iroit, dans son chagrin, se plonger dans la solitude. Assurément. Nos philosophes blâment ceux qui renoncent au monde par religion, et ils veulent justifier ceux qui le quitteroient par misanthropie. Un homme de bien n'est jamais inutile ; par sa patience, il peut donner aux autres une très-bonne leçon ; la vertu souffrante se fait respecter ; la société ne manquera jamais de cœurs compatissans ; il y a donc toujours une ressource dans le malheur : Dieu y veille, et il en a donné parole.

Ce n'est pas à des hommes sensés que l'auteur persuadera sa morale désolante et meurtrière, que « mourir est un devoir pour quiconque veut se

(1 Syst. de la nat., tome I, c. 14, p. 305.

« soustraire au malheur de vivre ; qu'une société, « qui ne peut ou ne veut nous procurer aucun « bien, perd ses droits sur nous ; qu'une nature « qui s'obstine à rendre notre existence malheu- « reuse, nous ordonne d'en sortir. » Qu'entend-t-il par *une nature* qui s'obstine et qui ordonne ? Il n'en sait rien. Vivre n'est jamais un malheur pour l'homme vertueux qui jouit du témoignage de sa conscience, et de l'espérance d'un bonheur éternel ; pour le matérialiste hypocondre qui renonce à l'un et à l'autre, il est juste qu'il soit victime de son opiniâtreté, et sans ressource dans le malheur.

Si Socrate, Aristide, Phocion, Camille, Régulus, etc., avoient été dans ces principes, ils n'auroient pas sacrifié leur vie à une patrie qui ne leur faisoit aucun bien. « Ignorez-vous, disoit Socrate, « qu'il faut honorer sa patrie, lui céder dans ses « emportemens, la ménager avec douceur dans le « temps de sa plus grande colère, qu'il faut ou la « ramener par de sages conseils et de respectueuses « remontrances, ou obéir à ses commandemens, « et souffrir sans murmurer tout ce qu'elle vous « ordonnera [1] ? »

§ VII.

L'auteur des lettres persanes a raisonné sur les principes des matérialistes ; il prétend comme eux, que nous ne sommes pas obligés à tenir envers la société une convention qui s'est faite sans nous, et de laquelle nous ne tirons aucun avantage ; que le gouvernement, les lois, nos concitoyens, n'ont droit de rien exiger de nous qu'autant que notre

(1 Platon dans Phédon.

intérêt présent s'y trouve attaché [1]. Morale fausse et détestable, de laquelle nous avons démontré les funestes conséquences.

« La vie, continue-t-il, m'a été donnée comme « une faveur; je puis donc la rendre lorsqu'elle ne « l'est plus : la cause cesse, l'effet doit cesser. Dieu, « différent de tous les bienfaiteurs, veut-il me « condamner à recevoir des grâces qui m'acca- « blent? »

Réponse. La vie ne vous a point été donnée comme une faveur purement personnelle, et pour vous seul, mais pour la société à laquelle vous devez vos services; par réciprocité elle vous doit sûreté et protection, mais non le bonheur, qui souvent dépend plus de vous que d'elle. Soyez patient, courageux, soumis à Dieu, ses grâces ne vous accableront plus.

« Je ne trouble point l'ordre de la providence, « dit-il, lorsque je change les modifications de la « matière, et que je rends quarrée une boule que « les premières lois du mouvement avoient fait « ronde; lorsque mon âme sera séparée de mon « corps, il n'y aura pas moins d'ordre et d'arran- « gement dans l'univers, et quand mon corps aura « pris une autre forme, mon âme n'en sera pas « moins sublime. »

Réponse. Par ce bel argument, on prouveroit que celui qui ôte la vie à son semblable, ne pèche pas plus que celui qui change la forme d'une boule. Il n'est point ici question de l'ordre physique de l'univers, mais de l'ordre moral. Vous ne troublez ni l'un ni l'autre en changeant les formes de la matière, parce que Dieu les a soumises à votre volonté; mais il n'a pas mis à votre discrétion la vie de vos semblables, ni la vôtre. La société même

(1 Lettre 74.

ne peut y toucher que quand cela est nécessaire à sa conservation ; telles sont les premières notions du bon sens.

Il n'est pas vrai que ces idées viennent de notre orgueil, et de ce que l'homme se croit un être important dans l'univers ; elles viennent du souverain domaine de Dieu, et de la destination morale de l'homme. L'auteur ne peut les méconnoître, puisqu'il admet un Dieu, une providence, et l'immortalité de l'âme. C'est donc avec raison qu'il a reconnu, dans un autre ouvrage, que l'action de ceux qui se tuent est contraire à la loi naturelle et à la religion révélée [1] ; cela est évident.

§ VIII.

Les raisonnemens de l'auteur de la nouvelle Héloïse nous arrêteront plus long-temps. Le héros qu'il met sur la scène est un jeune insensé, réduit au désespoir de ne pouvoir satisfaire une passion déréglée ; digne avocat d'une mauvaise cause, cet orateur admet une Providence et une autre vie ; par conséquent des devoirs moraux ; cela nous donne un grand avantage [2].

Selon lui, la question se réduit à cette proposition fondamentale : chercher son bien, fuir son mal, en ce qui n'offense point autrui, c'est le droit de la nature ; quand notre vie est un mal pour nous, et n'est un bien pour personne, il est permis de s'en délivrer. Il faut donc prouver, 1.° que le suicide n'offense point autrui, et que la vie d'un homme qui souffre actuellement n'est un bien pour personne : 2.° qu'en y renonçant, un forcené trou-

(1 Esprit des lois, l. 15, c. 12, notes. — (2 Nouv. Héloïse, III. part., let. 21.

vera son bien dans l'autre monde. L'auteur ne prouve ni l'un ni l'autre.

« C'est mal raisonner, selon lui, que de dire : « *la vie nous a été donnée; donc elle n'est pas à* « *nous*; au contraire, elle est à nous, précisément « parce qu'elle nous a été donnée. Quoique Dieu « nous ait donné deux bras, nous n'hésitons pas, « quand nous craignons la gangrène, d'en faire « couper un pour sauver le reste du corps : donc « de même, puisque j'ai un corps et une âme, je « puis sacrifier l'un au bien-être de l'autre. »

Réponse. Double sophisme. La vie ne m'a pas été donnée pour moi seul, mais pour contribuer au bien de la société. La destruction de mon corps ne peut opérer le bien-être de mon âme que quand je me sacrifie pour Dieu, pour ma patrie, pour mes semblables. En perdant un bras pour sauver le reste du corps, j'obéis à l'ordre de Dieu qui me commande de me conserver; si je me détruis, je viole cet ordre même.

« Quand Dieu, dit-il, me rend la vie insuppor- « table, il m'ordonne de la quitter, et j'ai alors le « mérite d'obéir. »

Cela est faux. En me plaçant dans le monde, Dieu ne m'y a point promis un bien-être continuel, il ne l'accorde à personne. La plus légère douleur paroît insupportable à une âme lâche : s'ensuit-il qu'avoir du courage, c'est résister à l'ordre de Dieu.

§ IX.

Mourir volontairement, poursuit le sophiste, ce n'est point se soustraire aux lois de la Providence, ni à son pouvoir, c'est plutôt se jeter entre les bras de sa justice et de sa bonté.

Réponse. Fausse maxime. Ce n'est point à nous de prévenir le moment de nous livrer à la justice de Dieu, et nous n'avons droit d'espérer en sa bonté que quand nous avons rempli la tâche qu'il nous a imposée ; autrement le suicide seroit permis à ceux-mêmes qui ne souffrent point.

« Quand nous laissons notre corps, dit-il en-
« core, nous ne faisons que poser un vêtement
« incommode. »

Nouvelle fausseté ; notre corps n'est pas seulement un vêtement, mais un instrument nécessaire pour remplir ici-bas notre destination ; la société ne peut être servie par de purs esprits.

L'auteur trouve mauvais que l'on demande si la vie peut être un mal : « On seroit bien plus tenté,
« dit-il, de demander si jamais elle fut un bien.
« Le sage doit soupirer après un état qui les déli-
« vre de ses erreurs et de ses infortunes, et hâter
« le moment d'y arriver. »

Morale hypocondre et absurde. Il s'ensuivroit que l'on doit s'ôter la vie, non-seulement quand on souffre, mais dès qu'on craint de souffrir, de tomber dans une erreur ou dans un crime. Si le sort d'un homme de bien est de combattre et de souffrir ; donc c'est Dieu qui lui a destiné ce sort ; lui est-il permis de l'abréger ? Il peut désirer une meilleure vie, il doit la mériter par sa constance, et non l'envahir avant le temps, sans l'avoir suffisamment méritée.

« Tant qu'il nous est bon de vivre, continue le
« misanthrope, nous le désirons fortement : mais
« quand une fois l'ennui de vivre l'emporte sur
« l'horreur de mourir, alors la vie est évidemment
« un grand mal, et l'on ne peut s'en délivrer trop
« tôt. »

Réponse. Pure équivoque. La vie d'un homme

qui souffre est un mal physique pour le moment ; mais c'est un bien moral, un moyen de mériter le bonheur éternel ; il en est de même d'un service pénible, douloureux, héroïque, rendu à la société. L'ennui de vivre et de souffrir ne peut jamais autoriser un crime.

§ X.

« Si c'est une lâcheté, dit-il, de se soustraire à « ses douleurs et à ses peines, il s'ensuit que les « vertueux Romains qui se sont donnés la mort, « Arrie, Eponine, Lucrèce, Brutus, Caton, Cas- « sius, étoient des poltrons ; que celui qui se sauve « courageusement du combat, pour supporter « plus long-temps la peine de vivre, est un héros. »

Réponse. Fausse conséquence. Entre la poltronnerie et le désespoir, il y a un milieu ; c'est la constance à combattre et à souffrir. Le soldat qui, las d'entendre les balles siffler à ses oreilles et d'endurer les trances de la mort, se jette au milieu des ennemis pour périr plus promptement, n'est certainement pas un héros. Si les Romains que l'on cite avoient eu le courage de survivre à leur infortune, leur exemple n'eut pas été inutile au monde. Quel bien est résulté de leur mort ? Dans la lettre suivante, l'auteur observe que Régulus retournant à Carthage, ne prévint point par une mort volontaire les tourmens qui l'attendoient ; que Posthumius ne crut point que cette ressource lui fût permise aux fourches caudines ; que Varron fut admiré par le sénat, pour avoir pu survivre à sa défaite. Ils devoient, dit-il, à la patrie leur sang, leur vie, leurs derniers soupirs. Cela est très-bien ; mais ceux qui se sont tués ne lui devoient-ils rien ?

Cependant il a voulu les justifier. « Quand les

« lois, dit-il, furent anéanties, que l'état fut en « proie à des tyrans, les citoyens reprirent leur « liberté naturelle et leurs droits sur eux-mêmes. « Quand Rome ne fut plus, il fut permis à des « Romains de cesser d'être; ils avoient rempli « leurs fonctions sur la terre; ils n'avoient plus « de patrie; ils étoient en droit de disposer d'eux, « et de se rendre à eux-mêmes la liberté qu'ils ne « pouvaient plus rendre à leur pays. »

Fausses réflexions, abus de termes. *Rome n'étoit plus;* parce qu'elle n'étoit plus libre; la patrie n'étoit plus, parce qu'elle étoit soumise à des tyrans. Quoi! nous ne devons plus rien à nos semblables, dès qu'ils ne sont plus citoyens d'un état libre? La qualité d'homme est-elle moins sacrée que celle de républicain? Rome n'étoit pas plus libre dans le fond sous l'autorité tyrannique du sénat, que sous celle des empereurs. *Les lois furent anéanties;* la loi naturelle ne peut pas l'être, elle mérite bien autant de respect que les lois civiles. *Ces Romains avoient rempli leurs fonctions sur la terre:* Dieu leur avoit donc révélé qu'ils étoient sur la terre pour commander et non pour obéir. Il en résulte que ces fiers républicains avoient combattu, non pour la liberté du peuple, mais pour la leur; que le genre humain n'étoit plus rien à leurs yeux dès qu'il falloit céder à un seul le droit de lui donner des fers. Jamais Rome n'eut plus besoin de vertus que dans ce moment; mais la vertu romaine expiroit avec l'orgueil de la souveraineté. *Ils reprirent leur liberté naturelle et le droit de disposer d'eux-mêmes;* comme s'il y avoit une liberté naturelle d'attenter aux droits du Créateur.

§ XI.

« Il y a du courage, dit notre raisonneur, à « souffrir avec constance les maux que l'on ne peut « éviter; mais il n'y a qu'un insensé qui souffre « volontairement ceux dont il peut s'exempter sans « mal faire. C'est souvent un très-grand mal d'en- « durer un mal sans nécessité, de laisser enveni- « mer une plaie, plutôt que de la livrer au fer « salutaire d'un chirurgien. »

Mais s'il est permis de se tuer, il n'est plus de maux que l'on ne puisse éviter par le suicide, le courage de souffrir ne peut plus avoir lieu : la question est de savoir si ce n'est pas *mal faire* que de se tuer, et s'il n'y a pas *nécessité* ou devoir rigoureux d'endurer les maux dont on ne peut se délivrer qu'en renonçant à la vie. Celui qui laisse envenimer une plaie plutôt que de subir une opération douloureuse, pèche contre la loi qui lui ordonne de se conserver; à plus forte raison celui qui se tue : l'apologiste du suicide argumente contre lui-même.

« Un magistrat, dit-il, qui tient le salut de la « patrie, un père de famille qui doit la subsistance « à ses enfans, un débiteur insolvable qui ruine- « roit ses créanciers, doivent supporter le malheur « de vivre, pour éviter le malheur plus grand « d'être injustes; mais un homme isolé, dont « l'existence ne peut produire aucun bien, n'a-t-il « pas droit de quitter un séjour ou ses plaintes « sont importunes et ses maux sans utilité? »

Réponse. Il est faux que l'existence d'un homme qui souffre ne puisse produire aucun bien. Tout homme, quelle que soit sa misère, a une patrie, des parens, des amis, que sa mort tragique peut

attrister. Quand il seroit sans talens, sans force, sans industrie, il peut donner un exemple de constance, et consoler ainsi ceux qui sont moins à plaindre que lui. On connoît mal le cœur humain, quand on suppose qu'un malheureux est toujours importun. Souvent un père cassé de vieillesse, un parent que l'on avoit recueilli par compassion, un malade à charge à toute une famille, font répandre des larmes amères lorsqu'ils paient enfin le tribut à la nature. Les bons cœurs regrettent cette occasion qu'ils avoient d'exercer la charité et la commisération; ils se trouvent privés d'un plaisir pur. Ce n'est point chez les heureux, ni chez les philosophes, qu'il faut chercher l'homme, c'est parmi les misérables. Le cœur s'humanise et s'attendrit par l'expérience de l'infortune; c'est la meilleure leçon de vertu : quiconque refuse de s'instruire à cette école, craint d'être forcé à devenir homme de bien.

Selon notre orateur, « Dieu a donné à l'homme « la liberté pour faire le bien, la conscience pour « le vouloir, la raison pour le choisir, il l'a « constitué seul juge de ses propres actions; il a « écrit dans son cœur : Fais ce qui t'est salutaire « et n'est nuisible à personne. Si je sens qu'il « m'est bon de mourir, je résiste à son ordre, en « m'opiniâtrant à vivre; car en me rendant la « mort désirable, il me prescrit de la chercher. »

Réponse. Même sophisme répété dix fois. Il est faux que l'homme soit *seul juge* de ses actions; la société a droit d'en juger; dès qu'elle condamne le suicide comme contraire à ses intérêts, c'est un crime. Il est faux que ce soit une action salutaire et qu'elle ne nuise à personne. Il l'est que Dieu nous donne ici un ordre; il permet de rechercher le bien physique légitime; mais il ne le commande

point. Enfin, il est faux que Dieu prescrive tout ce qui nous paroît désirable ; autrement il nous prescriroit le crime lorsque nous le désirons. Un désir aveugle et criminel, tel que celui de mourir pour éviter la douleur, n'est pas une loi.

§ XII.

Cet auteur et celui des questions sur l'encyclopédie, prétendent que si les chrétiens condamnent le suicide, ils n'ont trouvé cette morale ni dans les principes de la religion, ni dans l'écriture, puisque la mort volontaire n'y est point blâmée. La loi du décalogue, *Tu ne tueras point,* souffre des exceptions, puisqu'il est permis de tuer les malfaiteurs et les ennemis : or, la première exception est certainement en faveur de la mort volontaire, parce qu'elle est exempte de violence et d'injustice [1].

Réponse. Quand le suicide ne seroit défendu par aucune loi positive, c'est assez qu'il le soit par la loi naturelle. Le motif pour lequel Dieu a défendu l'homicide est clairement exprimé ; c'est *parce que l'homme est fait à l'image de Dieu* [2] : cette raison n'est pas moins applicable au suicide qu'au meurtre d'autrui. La condamnation du premier se tire fort aisément des principes du Christianisme, qui commande la patience et la soumission à la providence, comme une très-grande vertu.

Quant aux exceptions à la loi générale de ne point tuer, elles sont positivement marquées dans l'écriture ; il faudroit donc y montrer aussi une exception formelle en faveur du suicide. La raison pour laquelle il est permis de tuer les malfaiteurs

(1 Quest. sur l'encyclop. De Caton et du suicide, p. 242. — (2 Gen., c. 9, ℣. 6.

et les ennemis, c'est que la société a droit de pourvoir à sa conservation : un suicide peut-il y contribuer? Il la détruit au contraire et la prive des services d'un citoyen. Seroit-il permis de tuer un homme qui, par désespoir, nous demanderoit la mort, sous prétexte que nous ne lui ferions ni violence, ni injustice?

Nous examinerons dans un moment les exemples de mort volontaire, dont il est parlé dans l'écriture.

On ne conçoit rien au raisonnement suivant. « Quant aux maux inévitables, Dieu permet aux « hommes de s'en faire un mérite; il accepte en « hommage volontaire le tribut forcé qu'il nous « impose, mais il n'exige pas davantage; c'est un « trait d'orgueil et d'hypocrisie de vouloir pousser « le courage plus loin. »

Réponse. Nous avons déjà remarqué que si le suicide est permis, il n'est plus de maux inévitables, on peut les éviter tous en se tuant; ainsi la distinction est nulle. Non-seulement Dieu nous permet, mais il commande de nous faire un mérite des maux inévitables : ce commandement même démontre que le suicide est un crime. Il offense Dieu, qui nous ordonne de nous conserver et de souffrir patiemment; il fait tort à la société à laquelle nous devons nos services et des exemples de vertu; il nuit à nous-mêmes, en nous privant du mérite de nos souffrances, et en nous rendant coupable d'un attentat contre les droits de Dieu.

Dans la lettre suivante, l'auteur parle plus sensément. « Apprends, dit-il à son prosélyte, qu'une « mort, telle que tu la médites, est honteuse et « furtive; c'est un vol fait au genre humain. « Avant de le quitter, rends-lui ce qu'il a fait « pour toi.... Chaque fois que tu seras tenté de

« renoncer à la vie, dis en toi-même : *Que je*
« *fasse* encore une bonne action avant de mourir.
« Puis va chercher quelque indigent à secourir,
« quelque infortuné à consoler, quelque opprimé
« à défendre.... Si cette considération te retient
« aujourd'hui, elle te retiendra demain, après
« demain, toute ta vie. Si elle ne te retient pas,
« meurs, tu n'es qu'un méchant! »

§ XIII.

On cite plusieurs exemples de morts volontaires dans l'écriture. Abimelech, Samson, Saül, Achitophel, Zambri, Éléazar, Razias, se sont tués; ils n'en sont point blâmés dans les livres saints, le suicide n'est donc point défendu par la religion.

1.° Il est faux qu'aucuns ne soient blâmés. Il est dit d'Abimelech, que Dieu lui rendit le mal qu'il avoit fait à sa famille, en égorgeant ses frères au nombre de soixante et dix [1]. Saül est représenté comme un roi réprouvé de Dieu, que la vengeance divine poursuivoit, à qui l'ombre de Samuel avoit annoncé une mort prochaine [2]. Achitophel est peint comme un traître, infidèle à David son roi, appliqué à confirmer Absalon dans sa révolte, et à lui suggérer des crimes [3]. Zambri étoit un usurpateur de la royauté; l'écrivain sacré dit qu'il mourut dans son péché [4]. Ce ne sont-là ni des éloges, ni des approbations.

2.° Samson et Éléazar ne furent point suicides. En se livrant à la mort, leur dessein n'étoit pas directement de se détruire, mais de venger leur nation de ses ennemis. Samson prie Dieu de lui rendre la force, pour tirer vengeance des outrages

(1 Judic., c. 9, ℣. 56. — (2 2 Reg., c. 1, ℣. 15. — (3 Ibid., c. 16 et 17. — (4 Reg., c. 16, ℣. 18 et 19.

des Philistins [1]. Il est dit d'Éléazar, qu'il se livra à la mort pour délivrer son peuple [2]. L'on n'a jamais regardé comme des suicides les dévouemens si célèbres dans l'histoire, ni le courage des guerriers qui se sont exposés à une mort certaine en se jetant au milieu des bataillons ennemis, pour inspirer la même intrépidité à leurs soldats.

3.° Les éloges que l'auteur du livre des Machabées donne à Razias, font une plus grande difficulté. Ce Juif se tua pour éviter de tomber entre les mains des satellistes qui le poursuivoient, et pour se soustraire aux tourmens qu'on lui préparoit, dans la vue de lui faire changer de religion. On ne peut l'excuser que par l'intention et par le défaut de réflexion dans une détresse aussi cruelle. Sa conduite est louée comme un trait de courage, et non comme l'effet d'un zèle éclairé [3]. Ce n'est point ici une hypocondre qui se tue de sang froid pour se délivrer du fardeau de la vie; c'est un homme troublé, éperdu à la vue du péril, et qui, de deux maux inévitables, choisit de moindre.

L'auteur du système de la nature a osé dire que le Messie des chrétiens, s'il est vrai qu'il soit mort de son plein gré, fut évidemment un suicide [4].

Jésus-Christ a-t-il donc excité les Juifs à le faire mourir, s'est-il offert à la mort par dégoût de la vie, ou par impatience dans la douleur? Il s'est livré pour racheter le genre humain; il a offert son sang pour le salut de ceux qui l'ont crucifié. Il est mort avec une pleine assurance de ressusciter dans trois jours. Socrate, maître de sortir de sa prison, a mieux aimé subir sa con-

(1 Judic., c. 16, ℣. 28. — (2 1 Machab., c. 6, ℣. 44. — (3 2 Machab., c. 14, ℣. 40 et suiv. S. Aug., l. 2, contrà Epist. Gaudent., c. 23. — (4 Syst. de la nat., tome I, c. 14, note, p. 307.

damnation par obéissance aux lois de sa patrie, et on donne des éloges à sa fermeté [1]. Jésus-Christ, avec un plein *pouvoir de donner sa vie et de la reprendre* [2], s'est offert pour victime de notre rédemption, et on l'accuse de suicide. Dans une ville réduite à périr sous le fer du vainqueur, ou à lui livrer des otages pour assouvir sa vengeance, un citoyen s'offre à servir de victime et à payer par son sang le salut d'un peuple entier; il va comme Régulus à l'ennemi qui prépare son supplice : peut-être les incrédules l'accuseront-ils d'avoir attenté à sa vie.

Ils nous opposent l'exemple de plusieurs martyrs qui se sont présentés au fer des bourreaux, qui ont sauté dans le bûcher, qui se sont précipités dans les eaux pour échapper à la fureur du soldat : il y a sur ces faits plusieurs observations à proposer.

1.° La plupart de ces martyrs n'avoient point pour but de se détruire, mais de convaincre les persécuteurs de l'inutilité des supplices pour exterminer le Christianisme, et d'arrêter ainsi les progrès de leur fureur; ils envisageoient moins leur propre sort que celui de leurs frères : leur courage étoit l'effet d'une charité héroïque. Tertullien nous apprend que ce courage a souvent étonné et intimidé les magistrats et les empereurs [3]. 2.° Ceux qui ont cru échapper aux soldats, en sautant dans une rivière, cherchoient à éviter la mort, et non à la recevoir. 3.° Plusieurs peuvent avoir péché par défaut de réflexion. L'église n'a jamais approuvé le zèle inconsidéré; il est blâmé dès le second siècle, au sujet d'un certain Quintas, dans la lettre de l'église de Smyrne sur le martyre de S. Polycarpe [4], et S. Augustin l'a condamné de

(1 Syst. de la nat., tome I, note, p. 299. — (2 Joan., c. 10, ℣. 18. — (3 Ad Scapulam. sub fin. — (4 Epît. Ecyl. Smyr., n.° 4.

même au cinquième. Il en est du zèle de religion comme de l'amour de la patrie ; ceux qui en sont animés ne sont ni infaillibles, ni impeccables : on les admire lors même qu'ils se trompent, parce qu'ils croient bien faire, et que la crainte de déplaire à Dieu leur inspire un courage héroïque.

§ XIV.

Concluons que la raison ni la religion ne fournissent aucun prétexte pour justifier le suicide. Le seul cas où l'on puisse l'excuser, c'est lorsqu'il vient d'un excès de frénésie involontaire qui ôte absolument l'usage de la raison et de la liberté. Ceux qui tombent dans cet état sont dignes de compassion ; c'est à la médecine de les guérir, et non à la philosophie de les applaudir. Vouloir nous persuader qu'ils font bien, qu'il est beau de les imiter ; c'est entreprendre de nous rendre fous par principes, et frénétiques par réflexion.

L'on excuse très-mal la morale des philosophes sur le suicide, quand on dit que ceux qui y ont recours ne sont point déterminés par des raisonnemens, mais par le dérangement de la machine. Il est toujours dangereux de fournir des prétextes à la démence. Quand un philosophe n'auroit contribué qu'à confirmer un seul insensé dans son noir projet, ou à en accélérer l'exécution, ce seroit toujours un très-mauvais service rendu à l'humanité, et c'en seroit assez pour faire détester cette morale absurde et meurtrière.

On peut voir dans les mémoires secrets de Bachaumont, tome XVI, page 153, les tristes effets qu'elle a produits à Paris. Dans nos livres saints l'homicide volontaire est attribué à l'instigation du démon. Jésus-Christ dit que cet esprit

malicieux a été homicide dès le commencement [1]. C'est lui qui fut l'auteur du meurtre d'Abel. L'obstination de Saül à vouloir tuer David est représentée comme la suggestion d'un mauvais esprit [2]. Il en est de même de la perfidie et du désespoir de Judas [3]. Les auteurs sacrés et les pères de l'église donnent la même cause de la cruauté des persécuteurs [4]. Le Concile de Trente regarde les duels comme une invention diabolique [5]. On en peut dire autant de la doctrine des incrédules sur le suicide.

ARTICLE II.

UN DEVOIR NATUREL DE L'HOMME EST DE COMBATTRE ET DE VAINCRE SES PASSIONS.

§ I.

Nous avons déjà observé que les philosophes qui ont entrepris l'apologie des passions, n'ont fondé leur doctrine que sur une équivoque ; ils ont confondu les *passions* avec les *penchans* nécessaires à notre conservation. Il y auroit de la folie sans doute à vouloir détruire nos penchans naturels, puisque sans eux nous ne pourrions nous conserver ; mais ce n'est point-là le sens des moralistes, qui nous exhortent à combattre et à vaincre nos passions. Les penchans naturels sont

(1 Joan., c. 8, ℣. 44.— (2 1 Reg., c. 19, ℣. 9.— (3 Joan., c. 13, ℣. 2. — (4 Apoc., c. 2, ℣. 10. — (5 Sess. 25 de ref., c. 91.

innocens et légitimes, lorsqu'ils ne tendent qu'à la fin pour laquelle ils nous ont été donnés; le plaisir que nous éprouvons à les satisfaire, a évidemment pour but notre conservation, puisqu'au moment que cette fin est remplie, si nous allons plus loin, il dégénère en douleur, et tend à notre destruction. Or, nous ne donnons à nos penchans le nom de *passions*, que lorsqu'ils sont excessifs, et qu'ils nuisent à nous-mêmes ou à nos semblables. L'on n'attribue point à un homme la passion de la gourmandise, lorsqu'il ne boit et ne mange qu'autant que le besoin l'exige; la passion du jeu, lorsqu'il ne joue que par amusement et avec modération; ni la passion de la vengeance, lorsqu'il se contient dans les bornes d'une juste défense.

On n'appelle point *passion* la tendresse filiale ni l'amitié, parce que ces deux sentimens sont légitimes et donnent rarement dans l'excès; on nomme passion le penchant mutuel des deux sexes, parce qu'il est souvent excessif et illégitime. Lorsque les moralistes disent qu'il faut combattre les passions, ils entendent qu'il faut réprimer tous les penchans excessifs; et comme il est trop tard pour s'y prendre lorsqu'ils sont parvenus à l'excès par les mauvaises habitudes, ils n'ont pas tort d'ajouter que l'homme doit modérer tous ses penchans, pour les empêcher de dégénérer en passions.

Quelques-uns mêmes des philosophes qui se sont élevés contre cette morale, qu'ils prenoient de travers, sont convenus qu'il faut établir entre les passions une juste harmonie, balancer l'espérance par la crainte, le point d'honneur par l'amour de la vie, le penchant au plaisir par l'intérêt de la santé [1]. Ils ont donc fait en d'autres termes la même leçon que tous les moralistes. C'est pour

(1 Pensées philos., n.° 4.

opérer cette harmonie que le sentiment moral, la conscience, la loi naturelle nous ont été donnés. Nous n'aurons pas besoin d'un grand appareil de preuves pour démontrer que combattre les passions est un devoir de la loi naturelle, et que les philosophes se sont cabrés très-mal à propos contre cette morale.

1.° C'est une des premières leçons que Dieu a données à l'homme. Dans le moment que Caïn méditoit un crime par jalousie, Dieu lui dit : « Pourquoi te livres-tu à la colère? pourquoi ton « visage est-il abattu? si tu fais bien, n'en auras-« tu pas la récompense? et si tu fais mal, ton « péché ne s'élevera-t-il pas contre toi? Tes pen-« chans te seront soumis et tu en seras le maî-« tre [1]. » Ou plutôt, *soumets tes penchans, et sois-en le maître;* le futur est mis ici pour l'impératif, comme il est ordinairement en style de législation.

2.° L'homme est naturellement jaloux de sa liberté, c'est un don de Dieu; il nous impose donc un devoir de la conserver : or elle ne subsiste plus que très-imparfaitement dans un homme esclave de ses appétits déréglés. La vraie liberté consiste dans la facilité naturelle ou acquise de les contenir dans les bornes du besoin. C'est en ce sens que les stoïciens disoient que le sage est le seul homme véritablement libre. Pour exprimer un homme dominé par une passion tyrannique, les anciens disoient comme nous, il ne se possède pas, il n'est pas maître de lui-même : *suî impos est.* On n'a donc pas eu tort de nommer les passions, les maladies de l'âme.

3.° Il n'est aucun de nos penchans qui ne tourne à notre malheur et à celui des autres, lorsqu'il

(1 Gen., c. 4, ✝ 6.

donne dans l'excès. Si nous avions une connoissance plus parfaite du mécanisme animal, nous serions en état de démontrer que tous les mouvemens impétueux des passions tendent à la destruction de la machine [1]. La plupart de nos chagrins viennent ou de l'impuissance de satisfaire une passion qui nous maîtrise, ou du remords de nous y être livrés, or, le chagrin est par lui-même la plus funeste de toutes les maladies, puisqu'il est capable de produire le suicide.

Un simple coup d'œil jeté sur les effets des passions principales, suffit pour nous convaincre du préjudice qu'elles portent à nous-mêmes et à la société. Un matérialiste s'est appliqué à le faire voir en détail [2]. L'auteur de *la règle des devoirs que la nature inspire à tous les hommes*, a traité cette même vérité avec plus d'étendue. Nous nous bornerons à extraire les réflexions de l'un et de l'autre.

§ II.

En premier lieu, l'estime de nous-mêmes n'est point répréhensible, lorsqu'elle se borne à nous préserver des actions capables de nous avilir, qu'elle nous inspire des sentimens dignes d'un être raisonnable, créé à l'image de Dieu, destiné à un bonheur éternel, objet des soins de sa providence; alors c'est un principe de vertu, un préservatif contre le crime. Si elle dégénère en orgueil, elle nous rend aveugles sur nos défauts, injustes envers nos semblables; elle nous inspire la vanité, l'ostentation, la présomption, l'opiniâtreté, la dureté envers nos inférieurs, la révolte contre toute espèce

(1 De l'homme, par J.-P. Marat, tome II, l. 3, p. 47: l. 4, p. 83. — (2 Syst. social, tome I, c. 11.

d'autorité, etc. Ces défauts ne contribuent certainement ni à notre perfection, ni à notre bonheur, ni à l'avantage de la société. La colère et la vengeance sont l'effet ordinaire de l'orgueil : de combien de crimes le point d'honneur mal entendu n'a-t-il pas été la source?

Il est naturel de désirer l'estime de nos semblables ; mais si ce désir est aveugle et poussé à l'excès, il nous asservit à l'opinion d'autrui, aux erreurs et aux vices de ceux avec lesquels nous vivons ; il nous expose à être dupes des adulateurs. Nous en sentons si bien le ridicule, que plus nous en sommes épris, plus nous craignons de le faire paroître. Il nourrit les projets de l'ambition et le faste destructeur des sociétés. Si l'amour de la gloire a quelquefois inspiré de grandes actions, souvent aussi il a enfanté de grands crimes.

« L'orgueilleux, dit l'auteur du système social, « plein d'estime pour lui-même, désire l'estime « des autres, tandis qu'il la repousse ou l'étouffe « sans cesse. L'estime est de l'affection, et les « hommes ne peuvent aimer celui qui les humilie : « d'où l'on voit que l'orgueil anéantit le but qu'il « se propose, et s'expose au mépris ou à la haine. « La vanité, la hauteur, la présomption, l'opi- « niâtreté, l'arrogance, ne sont qu'un sot orgueil « diversement présenté. L'impolitesse, les grands « airs, la fatuité, les dédains, nous exposent à la « haine ou à la risée du public....

« L'ambition, pour être louable, devroit être « fondée sur le désir d'être utile au genre humain, « et sur la confiance de pouvoir y réussir ; mais « elle n'est communément fondée que sur une « vanité qui ne porte sur rien. L'orgueil des prin- « ces, la vanité puérile des grands, l'enthou- « siasme pour un honneur chimérique, la passion

« pour des petitesses réelles que l'on prend pour « des grandeurs; voilà les causes méprisables qui « troublent à tout moment les nations. Nul hom- « me n'a le droit de s'estimer, s'il n'est utile à « la société; toute autre estime n'est que sottise « et vanité. »

Après une censure aussi sévère et aussi juste de l'orgueil, on doit être assez surpris des déclamations de la plupart des philosophes, contre les leçons d'humilité que Jésus-Christ a faites dans l'évangile. Selon eux, il a commandé la bassesse, le mépris de soi, la lâcheté de caractère, qui étouffent dans l'homme toute énergie et toute vertu. L'auteur du système social ne paroît pas guéri de ce préjugé. « La bassesse, dit-il, l'abjection « d'âme, l'esprit de servitude, le renoncement à « ses droits légitimes et aux lumières de sa raison, « le sacrifice de ce qu'on doit à soi-même et à son « pays, ne sont des vertus qu'aux yeux des des- « potes qui dégradent les hommes, et des impos- « teurs qui les trompent. »

La question est donc de savoir si les leçons de Jésus-Christ ont produit dans le monde les pernicieux effets qui résultent de la bassesse d'âme, la flatterie, la pusillanimité, l'esprit de servitude, la complaisance criminelle pour les méchans. Dans la troisième partie de notre ouvrage, nous vengerons la morale évangélique de toutes ces imputations odieuses; nous ferons voir quelle a produit des effets tout contraires; que Jésus-Christ dans ses leçons a exactement gardé le sage milieu que la philosophie n'a jamais su connoître ni observer.

§ III.

Un homme qui n'emploie que des moyens honnêtes et légitimes pour augmenter sa fortune, et qui fait un usage louable des biens qu'il possède, ne sera jamais accusé d'ambition ni d'avarice. Mais lorsque le désir des richesses est devenu une passion, non-seulement il porte à l'injustice, au crime, à la bassesse, à la dureté envers les misérables, mais il dégénère souvent en une espèce de folie. Un avare qui a des entrailles de fer et un front d'airain, est un personnage odieux et méprisable. Lorsque Jésus-Christ a canonisé dans l'évangile la pauvreté d'esprit et de cœur, il avoit ses raisons, il savoit à quels hommes il parloit, et jusqu'à quel point l'avarice dominoit chez les Juifs. Si l'on a quelquefois abusé de sa maxime, elle n'en est ni moins sage ni moins solide.

« La passion pour les richesses, dit notre philosophe, passion que tant de nations semblent « attiser dans tous les cœurs, tend visiblement à « dissoudre les liens de la société, à retrécir les « âmes, à les rendre vénales, à étouffer le sentiment d'honneur. La rapacité des princes est la « vraie cause des injustices et des violences qu'ils « exercent sur leurs sujets; l'avarice des citoyens « est la vraie source des vols, des rapines, des « fraudes, des dissensions que nous voyons régner. »

Une partie de cette censure ne retombe-t-elle pas sur les spéculations savantes dans lesquelles on s'est efforcé de prouver que le commerce, l'industrie, l'esprit calculateur, les richesses sont la source du bonheur, de la vertu, de la prospérité des nations?

Si l'avarice est un vice, la prodigalité est un autre défaut. C'est pour être prodigue, continue l'auteur, que l'on voit tant de gens commettre des violences et des crimes; l'avarice et la rapacité servent alors d'aliment à la prodigalité. Il n'est point de moyens bas et odieux que l'on ne mette en usage, pour avoir de quoi fournir à un luxe insensé.

Parmi les panégyristes des passions, aucun n'a été tenté de justifier l'envie ou la jalousie; les philosophes déclament au contraire de toutes leurs forces contre ce vice odieux. Tous en déplorent les effets, tous croient en être les victimes. Si cette plainte est juste, le nombre des coupables est très-grand, et peut-être la plupart pourroient se trouver parmi les accusateurs. L'envieux, comme le remarque notre moraliste, se tourmente impitoyablement lui-même; c'est un vautour qui se déchire; de son sein ulcéré, il ne sort que des médisances, des calomnies, des discordes, des haines. Il est triste que les talens les plus estimables d'ailleurs se trouvent souvent infectés de ce poison.

Contenue par l'équité, réprimée par la raison, l'envie si naturelle à l'homme devient émulation, sentiment louable, utile à la société. Il fait éclore l'activité, l'industrie, les talens, le génie, les vertus. Mais de l'émulation à la jalousie, le passage est presque imperceptible; il est aisé de s'y méprendre, et de s'aveugler sur ce point.

§ IV.

Pourrons-nous blâmer la volupté sans déplaire aux épicuriens modernes? « Tous les sages, dit « un moraliste très-sensé, toutes les histoires, « l'expérience continuée de tous les temps, font

« voir qu'il n'est point de tyrannie plus affreuse « que celle d'une femme sur un homme qui s'est « laissé prendre à ses charmes ; il n'est plus rien « qu'il puisse vouloir, lorsqu'elle ne le veut pas. « Il faut qu'il prenne ses goûts, ses aversions, ses « inimitiés, qu'il serve aveuglément ses caprices « et ses fureurs. Il est inconcevable jusqu'à quelles « bassesses il s'avilit, jusqu'à quels excès il est « capable de se porter contre ses véritables senti- « mens. Il sacrifiera ses amis les plus chers et les « plus utiles, et s'il a du pouvoir, il accordera la « tête de ceux qu'il estime et qu'il révère le plus. « Ces sortes de portraits n'ont pas beboin d'être « exagérés pour montrer qu'il n'est plus aucun « vestige de liberté dans tous ceux qui se livrent « aux amours déréglés. Les plus forts y perdent « toute leur force et en sont impérieusement « dominés. Les moins esclaves sentent le poids de « leurs chaînes ; c'est une expression qui leur est « familière, et ces hommes-là pourtant, en qui « l'amour de la liberté ne meurt pas, vont jusqu'à « se plaire dans leur esclavage, jusqu'à le chanter, « jusqu'à s'en plaindre sans le haïr [1]. »

Pour tracer le tableau de tous les effets de cette passion funeste, il faudroit un pinceau plus fort que le nôtre. Les engagemens sacrés du mariage violés, la dissension et la haine portées dans les familles, l'espèce humaine dégradée et abâtardie, la société surchargée des fruits malheureux de la débauche, les devoirs de la paternité méconnus, les fureurs de la jalousie et de la vengeance, le luxe porté à son comble, pour contenter l'avidité des sangsues auxquelles un homme s'est livré, etc. ; tels sont les fléaux par lesquels la volupté tourmente les nations qui encensent ses autels.

(1 La règ. des devoirs, etc., tome II, c. 14, p. 34.

« Le débauché, dit le philosophe que nous « copions, abruti par ses sales voluptés, n'est « bon à rien; il ne travaille chaque jour qu'à « s'énerver lui-même et à se rendre plus inutile « aux autres. L'homme asservi aux plaisirs des « sens ne connoît de bien-être que dans ce qui le « dégrade. Il n'est plus de décence ni de frein pour « une fille qui s'est fait une habitude d'outrager la « pudeur; elle devient ennemie du travail qui la « feroit honnêtement subsister. Une femme par- « venue à rompre le lien conjugal, uniquement « occupée de ses intrigues, est incapable de songer « à ses devoirs. Sous quelque point de vue que l'on « envisage la débauche, tout nous fait voir qu'elle « égare l'esprit, qu'elle pervertit le cœur, qu'elle « affoiblit les facultés du corps, et qu'elle conduit « souvent au crime. »

Cependant des hommes qui se parent du nom de philosophes ont osé faire l'apologie et même l'éloge de cette passion, déclamer avec amertume contre les préceptes de chasteté, de continence, de mortification des sens que nous impose la morale chrétienne. Nous rougirions de copier de nouveau leurs expressions; c'est malgré nous que nous avons été obligés de les rapporter une seule fois : les cyniques et les cyrénaïques n'ont rien écrit de plus scandaleux.

Mais les stoïciens et les platoniciens pensoient plus sensément; ils regardoient la volupté comme une passion vicieuse et funeste; Cicéron le témoigne, en rendant raison du culte de Vénus. « On a « déifié, dit-il, les passions mêmes, parce que « leurs effets ne peuvent être modérés que par un « pouvoir divin. Ainsi l'on a consacré les noms de « l'Amour, de la Volupté, de Vénus, quoique ce « soient des vices contraires à la nature; malgré

« ce qu'en pense l'épicurien Velléïus, parce que « ces vices maîtrisent impérieusement la na- « ture [1]. »

§ V.

L'homme, être intelligent, qui se connoît et qui s'aime; qui désire naturellement sa conservation et son bien-être, ne pèche-t-il pas contre lui-même et contre la dignité de sa nature, lorsqu'il s'expose aux suites de la gourmandise et de l'intempérance? Le dérangement de la santé, l'oubli des devoirs les plus essentiels, la négligence des affaires domestiques, l'affoiblissement de la raison, souvent un abrutissement total, sont le salaire ordinaire de la sensualité et des plaisirs immodérés de la table. Plusieurs anciens ont enseigné sur ce point une morale aussi rigoureuse que les maximes de l'évangile. Épicure, lui-même, si l'on en croit ses apologistes, conseilloit de réprimer toutes les passions capables d'altérer les facultés de l'âme et la santé du corps; on prétend que plusieurs de ses disciples furent des modèles de tempérance et de frugalité. Les nouveaux platoniciens remirent en honneur les anciennes maximes de Pythagore : en lisant Porphyre, sur l'abstinence, on est tenté de douter si ce traité n'a pas été fait par un religieux de la Trape ou de Sept-Fonds.

Les plaisirs de l'homme, dit l'auteur du système social, ne sont conformes à la nature de l'homme, que lorsqu'ils sont conformes à la raison, faite pour diriger toutes les actions de sa vie. Il n'est différent de la bête que parce qu'il jouit de la raison; il se confond avec elle, lorsqu'il ne fait point usage de sa force et de son intelligence, pour se procurer le

(1 De nat. Deor., l. 2, c. 23.

bonheur durable qu'il doit toujours préférer à des plaisirs d'un moment.

Mais quand la philosophie commence par dénaturer l'homme, pour le mettre au niveau des brutes, qu'elle ne lui donne, comme à elles, d'autres principes de ses actions que la sensibilité physique, qu'elle le suppose entraîné invinciblement comme elles par l'instinct et par le penchant du moment, sur quoi peut-on fonder des règles de morale raisonnable? Enter la morale évangélique dont les philosophes sentent la vérité, sur les principes de l'épicuréisme, c'est une contradiction et un trait d'hypocrisie dont personne n'est dupe, que ceux qui ne raisonnent pas.

Il suffit d'envisager les symptômes de la colère, pour comprendre la nécessité de la réprimer. Effrayer nos semblables, n'est pas un moyen de leur plaire ni de les servir. Dans les mouvemens impétueux dont un homme colère est agité, il ne connoît plus ni devoirs ni vertu, ni décence; il est capable de tourner sa fureur contre lui-même, aussi-bien que contre ceux par lesquels il se croit offensé. Le désir de nous conserver, d'écarter ce qui peut nous nuire, de pourvoir à notre défense, peut exciter en nous une agitation momentanée; mais si la raison ne vient promptement nous calmer, il est dangereux que ce désir ne soit bientôt injuste, ne nous fasse chercher plutôt le mal d'autrui que notre propre bien. On ne conçoit pas comment la plupart des anciens philosophes ont pu autoriser la vengeance, et regarder le pardon des injures comme une foiblesse.

Notre moraliste anti-religieux n'est pas de cet avis. L'homme implacable, dit-il, semblable aux divinités implacables, dont la superstition peuple l'Olympe n'est pas fait pour avoir rien de commun

avec les hommes. Si une basse vanité nous porte à nous venger, une noble fierté nous met au-dessus des injures, et nous les fait oublier. *Si la vengeance est le plaisir des dieux*, le pardon des offenses est le plaisir des âmes humaines, sensibles et vraiment grandes. La haine est un sentiment trop incommode pour résider long-temps dans un cœur généreux. Réduire par des bienfaits notre ennemi à rougir du mal qu'il nous a fait, annonce une supériorité, une force, que cet ennemi lui-même est obligé de reconnoître. Telle est la vengeance dont une âme vraiment noble a le droit de s'applaudir. Si dans la vie sociale, la patience, la douceur, l'indulgence et la paix sont des qualités aimables; une humeur querelleuse, impatiente, irritable, est un vice très-contraire à notre propre bonheur et à celui des autres.

Voilà un hommage éclatant rendu par un incrédule à la sagesse des maximes de Jésus-Christ: *Heureux les pacifiques! ils seront appelés les enfans de Dieu. Heureux les hommes doux et débonnaires! ils seront les maîtres sur la terre. Soyez miséricordieux comme votre Père céleste. Apprenez de moi à être doux et humble de cœur, et vous trouverez le repos de vos âmes, etc.*

§ VI.

Nous devons à la société l'emploi de nos facultés et de nos talens; si les autres ne faisoient rien pour nous, comment pourrions-nous subsister? Est-il juste de profiter de leurs services, et de ne leur en rendre aucun? L'oisiveté, la mollesse, qui rendent un homme inutile et souvent à charge à ses semblables, sont donc une source continuelle d'injustice. Le mal est sensible d'abord à l'égard du peuple;

l'aversion pour le travail, seul moyen de subsistance qui reste à ceux dont la fortune est bornée, les réduit bientôt à la nécessité ou de mendier honteusement, ou de chercher dans le crime les ressources qu'ils pourroient se procurer par une honnête occupation. Mais l'oisiveté produit des effets non moins funestes chez les grands. Lorsque des hommes sans talens, sans activité, sans zèle pour le bien public, se trouvent possesseurs d'une grande fortune, ou revêtus d'une grande autorité, ils sont à la merci des âmes serviles et fourbes qui les environnent, ils ne sont plus que les esclaves de ceux qui les servent; ils reçoivent aveuglément toutes les impressions que l'on veut leur donner, ne voient, n'entendent, ne connoissent, n'agissent que par l'organe d'autrui. Peuvent-ils être justes dans la distribution ou dans le refus de leurs grâces, dans leurs amitiés et dans leurs haines, dans le choix de leurs confidens et de leurs protégés. Rien n'a de valeur à leurs yeux que ce qui sert à leurs plaisirs; et lorsque les plaisirs sont devenus la seule ressource pour éviter l'ennui, on cesse bientôt d'être délicat sur le choix.

Un père de famille, dit très-bien notre philosophe, peut, par son indolence, devenir la cause du malheur de toute sa postérité. Un citoyen volontairement inutile à sa patrie, est un frelon qui profite injustement du travail des abeilles. La nonchalance et l'incurie sont des crimes, en raison des maux qu'elles causent aux autres. L'oisiveté se punit elle-même par l'ennui où elle nous plonge; moins l'homme est occupé, plus son imagination travaille à se créer des amusemens et des chimères. L'oisiveté est la vraie source de la dissolution des mœurs et des crimes. Le libertinage, l'intempérance et le jeu sont des ressources que

l'homme oisif emploie pour se soustraire à l'ennui qui le poursuit. Une philosophie peu sociable conseilloit au sage de s'éloigner des affaires, et de ne vivre que pour lui ; mais la raison et l'équité ordonnent au citoyen de travailler, d'être utile à ses semblables, de s'occuper de leur bien-être, d'y contribuer de toutes ses forces; il ne lui est permis de vivre oisif que lorsqu'il se voit dans l'impossibilité de faire du bien à ses concitoyens.

Cette philosophie peu sociable étoit cependant celle d'Epicure, dont on ne cesse aujourd'hui de faire l'éloge, un moraliste qui nous en prêche une autre, est ou peu d'accord avec lui-même, ou exposé à la censure de tous ses confrères les incrédules.

§ VII.

Voilà, dira-t-on peut-être, un phénomène bien singulier. L'auteur de la règle des devoirs que la nature prescrit à tous les hommes, qui a tiré de l'évangile le fond de sa morale, et l'auteur du système social, qui fonde la sienne uniquement sur la nature, sont cependant d'accord sur les vertus et les vices, sur les devoirs de la vie sociale, sur la nécessité de combattre les passions. C'est donc mal à propos que l'on accuse nos philosophes d'énerver, de défigurer, d'anéantir la morale, si quelques uns sont coupables de ce crime, d'autres en sont très-innocens : il y a de l'injustice de l'attribuer indifféremment à tous.

Réponse. Rien n'est étonnant de la part des philosophes ; les inconséquences et les contradictions ne leur coûtent rien ; ils n'ont jamais été conciliables ni entre eux ni avec eux-mêmes.

En partant tous du naturalisme, les uns, tels

que La Métrie, l'auteur du livre de l'esprit de l'homme, celui de l'histoire des européens dans les Indes, le petit-maître philosophe, etc. ont enseigné une morale abominable, digne des étables d'Épicure et du tonneau de Diogène; ils ont été sincères, et ont raisonné conséquemment. D'autres, honteux de ce scandale, et jaloux de l'honneur de la secte, se sont couverts du masque de Zénon, prêchent le stoïcisme, copient la morale chrétienne, en déclamant contre l'évangile; ce sont les caffards du philosophisme.

Nous ne sommes pas dupes de ce patelinage. 1.° Nous le défions de montrer la liaison de leur morale avec les principes du matérialisme, qu'ils suivent tous plus ou moins ouvertement. Pour nous borner à un seul exemple, nous demandons sur quel fondement un homme opulent et heureux peut se croire obligé de travailler au bien-être de ses semblables, lorsqu'il peut jouir lui-même du bonheur en prodiguant à ses plaisirs les richesses dont il est possesseur. S'il ne croit ni Dieu, ni âme, ni vie à venir, ni destination morale de l'homme, quel peut être son motif? Nous avons démontré dix fois qu'il n'en a point. Ce n'est pas assez de moraliser à perte de vue, il faut prouver que cette morale sort aussi directement, aussi évidemment du fond du matérialisme, qu'elle découle du système religieux. Tous nos oracles le disent, pas un ne le prouve.

2.° L'auteur du système social, loin de l'avoir fait, est évidemment en contradiction avec lui-même. Il pose pour principe, qu'en fait de morale, lorsqu'on parle de la *nature*, on doit entendre la nature de l'homme tel qu'il est; que par cette nature l'homme est forcé de chercher toujours son intérêt, son bonheur, ce qui peut le rendre heu-

reux; que ce bonheur ou cet intérêt varie selon la constitution et le tempérament de chaque individu, puisque le bonheur n'est autre chose que le plaisir continué [1]. Cela posé, raisonnons.

Le *devoir* ou l'obligation morale est donc pour moi, comme pour tout autre individu, la nécessité de rechercher mon intérêt, mon bonheur, ce qui peut me rendre heureux. La *vertu* est pour moi tout ce qui est capable de me procurer ce bonheur ou un plaisir continué. Donc si, par la constitution de mon tempérament, je trouve un plaisir continué dans l'oisiveté, l'injustice, l'ingratitude, la perfidie, la vengeance, etc., je satisfais mon devoir et l'obligation morale en m'y livrant; ces vices prétendus sont pour moi des vertus, puisqu'ils me procurent le bonheur. C'est la morale de La Métrie.

Vous aurez beau m'objecter que ce sont-là des crimes, qu'ils troublent le bonheur de mes semblables, qu'ils m'attirent leur haine et leur mépris, etc., en vertu de ma nature telle qu'elle est, je trouve plus de plaisir et de bonheur dans l'injustice, la vengeance, etc. que dans l'estime et l'affection de mes semblables; je suis obligé de chercher, non leur bonheur, mais le mien, mon intérêt et non le leur, c'est mon devoir, je suis vertueux et non coupable.

L'auteur se joue des termes quand il dit que le grand secret en morale est d'unir l'intérêt au devoir. Y a-t-il un autre devoir moral que mon intérêt même?

3.° Il ne veut point de morale religieuse, de morale fondée sur la volonté de Dieu, parce que l'idée de Dieu et ses préceptes varient dans les différentes contrées du globe [2]. Or, en la fondant

(1 Syst. soc., tome I, c. 5, 6, 8. — (2 Ibid., c. 3, p. 26.

sur la nature de l'homme, la morale varie non-seulement selon les divers caprices des philosophes, mais selon la nature ou le tempérament particulier de chaque individu; ce qui est pour moi vertu et source du bonheur, est vice et malheur pour mon voisin, constitué autrement que moi. Donc La Métrie et les autres, en raisonnant comme ils ont fait, ont été très-bons logiciens; c'est l'auteur du système social qui déraisonne, en nous débitant sa morale pompeuse, elle ne s'ensuit point des principes qu'il établit, et elle est évidemment tirée de l'évangile.

§ VIII.

Selon d'autres, il est inutile de vouloir détruire les passions; un homme ne peut pas plus changer son caractère que refondre son tempérament [1].

1.° Quand la comparaison seroit juste, la conséquence seroit encore fausse : si on ne peut pas changer entièrement le tempérament, on peut le corriger jusqu'à un certain point; par des efforts continués, plusieurs personnes sont venues à bout de surmonter des répugnances physiques ou morales qui leur paroissoient invincibles.

2.° Il n'est pas question de détruire les passions mais de les réprimer. L'auteur lui-même cite des exemples d'hommes qui ont profondément caché, pendant long-temps, les passions qui les dominoient : s'ils avoient agi par un motif plus pur, leur victoire auroit été plus constante. Ce n'est pas un crime d'être né avec des passions, mais d'y céder.

Si nous croyons souvent avoir vaincu nos pas-

(1 Dict. philos. *Caractère*. Quest. sur l'encyclop., même article.

sions, c'est, dit le même philosophe, que la plus forte a englouti toutes les autres.

Cela n'est pas toujours vrai. Les motifs de religion, de décence, de justice, d'amour éclairé de nous-mêmes, ne sont pas des passions : or, ils nous servent tous les jours à dompter et à tenir en bride des penchans trop impétueux. Quand chacun de ces motifs, pris en particulier, seroit trop foible pour réprimer une passion violente, il n'est pas défendu de les réunir ; alors pourquoi ne seroient-ils pas aussi puissans que les raisons d'intérêt et d'ambition qui engagent un si grand nombre d'hommes à se contenir, à se vaincre, à paroître plus modérés qu'ils ne sont? C'est une très-mauvaise morale d'enseigner le contraire.

L'auteur des pensées philosophiques trouve mauvais que l'on ne regarde jamais les passions que du mauvais côté; cependant, dit-il, il n'y a que les passions qui puissent élever l'âme aux grandes choses. Sans elles, plus de sublime, soit dans les mœurs, soit dans les ouvrages.... Les passions amorties dégradent les hommes extraordinaires [1].

Réponse. Que veut donc cet auteur, lorsqu'il conseille d'établir entre les passions une juste harmonie, de balancer l'espérance par la crainte, le point d'honneur par l'amour de la vie, le penchant au plaisir par l'intérêt de la santé [2]? Lorsque les passions seront ainsi *amorties* les unes par les autres, et devenues *sobres* par leur contre poids mutuel, feront-elles encore des hommes extraordinaires? Ce n'étoit pas la peine de blâmer les moralistes, pour donner dans le fond la même leçon qu'eux.

Il tourne en ridicule un dévot qui se tourmente comme un forcené pour ne rien désirer, ne rien

(1 Pensées philos., n.° 1, 2, 3. — (2 Ibid., n.° 4.

aimer, ne rien sentir, et qui finiroit par devenir un vrai monstre s'il réussissoit [1].

Ce trait de satire porte à faux. La religion n'ordonne point de ne rien désirer, mais de modérer nos désirs; elle nous ordonne d'aimer nos proches, nos frères, nos amis, même nos ennemis; mais elle veut que nous n'aimions rien avec excès et contre l'ordre : elle nous exhorte, non à ne rien sentir, mais à modérer la sensibilité et le penchant au plaisir, à supporter la douleur avec patience. Son langage est celui de la raison et de la nature non dépravée; les stoïciens poussoient le rigorisme beaucoup plus loin; c'est à eux et non aux dévots que devoit s'adresser la censure de l'auteur.

§ IX.

Il convient qu'il y a des dévots qui n'estiment pas qu'il faille se haïr cruellement pour bien aimer Dieu, qui ont une dévotion enjouée et une sagesse fort humaine; il en conclut que la piété suit aussi la loi du tempérament. Son influence, dit-il, ne se remarque que trop sensiblement dans le même dévot; il voit, selon qu'il est affecté, un Dieu vengeur ou miséricordieux, les enfers ou les cieux ouverts; il tremble de frayeur ou il brûle d'amour; c'est une fièvre qui a ses accès froids et chauds [2].

Supposons vrai pour un moment ce tableau d'imagination. Il est aussi d'autres dévots qui, moins dominés par le tempérament, voient constamment les choses telles qu'elles sont; un Dieu vengeur du crime, et rémunérateur de la vertu, miséricordieux envers tous les hommes; l'enfer ouvert pour les méchans, le ciel préparé aux justes : ils espèrent tout de Dieu, et craignent tout de leur

(1 Pensées philos., n.° 5. — (2 Ibid., n.° 11.

propre foiblesse. Ceux-ci sans doute sont les vrais sages ; c'est donc d'après eux qu'il faut juger de la religion et de la piété.

Mais ne pourroit-on pas faire retomber sur les philosophes le ridicule qu'ils veulent jeter sur les dévots ? C'est le tempérament, l'âge, les habitudes, la conduite, qui décident ordinairement du système que suivra un philosophe, et du ton de ses écrits. Tel qui, dans la jeunesse et le feu des passions, a fait des livres obscènes, parle plus décemment dans un âge plus mûr : tel qui fut autrefois déiste, parce que c'étoit le système à la mode, est devenu athée, lorsque des événemens fâcheux ont aigri son tempérament, ou que le souvenir du passé lui a donné des remords. Les travers personnels ne prouvent pas plus contre la dévotion que contre la philosophie.

« Nous savions sans doute, dit l'encyclopédie [1], « que sans les passions fortes et vives, sans un « fanatisme ou moral ou religieux, les hommes « n'étoient capables ni de grandes actions, ni de « grands talens, et qu'il ne faut pas éteindre les « passions ; mais le feu est un élément répandu « dans tous les corps, qui ne doit pas être par- « tout dans la même quantité, ni dans la même « action : il faut l'entretenir, mais il ne faut pas « allumer des incendies.

« Les moralistes les plus indépendans de l'opi- « nion se dépouillent moins des préjugés qu'ils « n'en changent ; la plupart ne peuvent sortir de « Sparte et de Rome, où la plus grande force et la « plus grande activité des passions étoient néces- « saires : s'ils sortent de ces deux républiques, « c'est pour se renfermer dans les limites d'un « autre ordre, également étranger au nôtre, à

(1 Encyclopédie, art. *Honnête*.

« notre situation, à nos mœurs. Du fond de leur « cabinet paisible, des philosophes voudroient « enflammer l'univers et inspirer un enthousiasme « funeste au genre humain; ils sont comme des « dames romaines qui, de l'amphithéâtre, exhor- « toient les gladiateurs à combattre jusqu'à l'ex- « trémité....

« Plusieurs d'entre eux ont encore un autre « défaut; ils voudroient donner au monde la loi « qu'ils reçoivent de leur caractère, établir par- « tout et pour jamais l'ordre qui leur convient « dans le moment où ils écrivent; et je vois « l'orgueil qui leur dit : Tu ne sortiras point du « cercle que je t'ai tracé. Un homme, dont les « passions sont actives et turbulentes, qui ne les « maîtrise pas, veut rendre méprisables tous les « états et tous les hommes où il y a de la modéra- « tion. Il ne se souviendra jamais que l'amour de « la liberté porté à l'excès dans Athènes, celui des « richesses dans Carthage, celui de la guerre chez « les peuples du nord, ont perdu les deux anciennes « républiques, et fait des Goths, des Normands, « etc., le fléau des nations. »

FIN DU TOME TROISIÈME.

TABLE DES MATIÈRES

CONTENUES DANS LE TROISIÈME VOLUME.

SUITE DE LA PREMIÈRE PARTIE. CHAPITRE VI. PAGE 1
Article II. De la liberté de l'homme. *id.*
§ I. Différence entre *volontaire* et *libre.* *id.*
» II. *Première preuve.* De notre liberté, la révélation primitive. 4
» III. *Deuxième preuve.* Le sentiment intérieur. 5
» IV. *Troisième preuve.* Rien n'est imputable sans la liberté. 7
» V. *Quatrième preuve.* Aveu des philosophes. *Cinquième preuve.* L'esprit est essentiellement actif. 8
» VI. *Sixième preuve.* Un motif n'est pas une cause physique. 10
» VII. *Septième preuve.* Fausse comparaison entre la volonté et une balance. 12
» VIII. *Huitième preuve.* Il seroit absurde d'argumenter contre des automates. 14
» IX. Livre de Collins contre la liberté ; faux exposé de la question. 15
» X. Notion de la nécessité, objection contre le sentiment intérieur. 17
» XI. Opérations de l'esprit, apercevoir, juger. 20
» XII. Vouloir, choisir entre des objets égaux ou inégaux. 22
» XIII. Agir. Fausse comparaison entre l'homme et les brutes. 26
» XIV. Toute cause est-elle nécessaire ? 27
» XV. De la prescience de Dieu, des peines, des récompenses, du choix. 29
» XVI. Les actes nécessaires ne sont ni punissables, ni soumis aux lois. 32
» XVII. Effets de la louange et du blâme. 35
» XVIII. Absurdité du destin, ou de la fatalité. 36
» XIX. Contradiction et subterfuges des fatalistes. 38
» XX. Objections de l'auteur d'un traité sur la liberté. 41
» XXI. Fausses comparaisons dont il se sert. 44
» XXII. Du pouvoir de l'âme sur les esprits animaux. 45
» XXIII. Ce n'est point le cerveau qui détermine l'âme. 47
» XXIV. Ignorons-nous les causes de nos actions ? 48
» XXV. Exemples tirés des rêves et de la folie. 50
» XXVI. Le vice et la vertu sont-ils un pur hasard ? 51
» XXVII. Théorie matérielle de nos opérations dans le livre *de la Nature.* 53
» XVIII. Connexion entre les causes morales, et leurs effets, selon *D. Hume.* 55

§ XXXI. Réfutation de cet auteur. 57
» XXX. Uniformité ou certitude de l'ordre moral. 59
» XXXI. Pourquoi on ne punit point l'ignorance. 61
» XXXII. *D. Hume* suppose Dieu auteur du péché. 63
» XXXIII. *Première objection.* De Bayle ; une créature ne peut agir par soi. 66
» XXXIV. *Deuxième objection.* Dans un être passif, le sentiment seroit le même. 67
» XXXV. *Troisième objection.* Les causes occasionnelles contredisent le sentiment intérieur. 69
» XXXVI. *Quatrième objection.* Une cause efficiente doit connoître sa manière d'agir. 72
» XXXVII. *Cinquième objection.* Un être créé reçoit son action d'ailleurs. 73
» XXXVIII. *Sixième objection.* Les démonstrations doivent prévaloir au sentiment. 74
Septième object. Il ne s'ensuit pas que Dieu nous trompe. 75
» XXXIX *Huitième objection.* La même chose ne peut pas être et n'être pas. 76
» XL. Opiniâtreté des fatalistes, importance du dogme de la liberté. 77
Article III. De l'immortalité de l'âme. 79
§ I. Ce dogme fait notre consolation. *id.*
» II. *Première preuve.* La croyance des patriarches. 81
» III. *Deuxième preuve.* La foi de toutes les nations. 84
» IV. *Troisième preuve.* La nature de l'esprit et le sentiment intérieur. 87
» V. *Quatrième preuve.* La justice divine. 89
» VI. *Cinquième preuve.* Funestes conséquences du dogme contraire. 92
» VII. *Première objection.* Toutes les nations ne croient pas l'immortalité. 95
» VIII. *Deuxième objection.* Cette opinion vient de l'amour-propre. 97
» IX. *Troisième objection.* Le désir d'exister toujours ne prouve rien. 99
» X. *Quatrième objection.* L'âme ne peut sentir ni penser sans le corps. 100
» XI. *Cinquième objection.* On fait un cercle vicieux sur la justice de Dieu. 103
» XII. *Sixième objection.* La vertu est récompensée et le vice puni en ce monde. 105
» XIII. *Septième objection.* Ce dogme ne fait que tourmenter les âmes timorées. 107
» XIV. *Huitième objection.* Il n'opère rien sur les méchans. 108
» XV. *Neuvième objection.* Il fait commettre des crimes par religion. 109
» XVI. *Dixième obj.* Pourquoi craignons-nous tant la mort? 111

§ XVII. *Onzième objection.* Cette opinion nous détache de ce monde, etc. 112
» XVIII. *Douz. obj.* Les philosophes ont cru l'âme mortelle. 115
» XIX. Contradictions de Shastesbury. 117
» XX. Fausseté de ses réflexions. 119
» XXI. Immortalité chimérique, désirée par les incrédules. 120
Chapitre VII. Des mystères révélés dans la religion primitive. 123
§ I. Ils ont servi à conserver la foi des vérités démontrables. *id.*
Article I. Dieu peut révéler des mystères, et en exiger la croyance. 126
§ I. Contradiction des incrédules sur les droits de la raison. *id.*
» II. Aveu des sceptiques. 128
» III. Des matérialistes. 129
» IV. Des déistes. 131
» V. Tous se reprochent mutuellement de croire des mystères 132
» VI. Profession de foi des matérialistes. 133
» VII. Symbole de la croyance des déistes. 137
» VIII. La raison même nous enseigne des mystères. 139
» IX. Ce que c'est que la raison. 140
» X. Différentes espèces d'évidence. 143
» XI. *Première objection.* Il est impossible de croire des contradictions. 145
» XII. Cependant les matérialistes en admettent. 148
» XIII. *Deuxième objection.* On ne peut ni croire ni rejeter ce que l'on n'entend pas. 149
» XIV. *Troisième objection.* Un mystère n'est qu'un jargon de mots sans idées. 151
» XV *Quatrième objection.* Il faut des raisons pour soumettre la raison. 153
» XVI. *Cinquième objection.* La révélation a dû rendre toute vérité claire. 156
» XVII. *Sixième objection.* Des miracles ne peuvent prouver des choses impossibles. 157
Article II. Dogme du péché originel. 160
§ I. Révélation du dogme dans les livres saints. *id.*
» II. Il y en a des vestiges chez toutes les nations. 162
» III. Difficultés que représente la narration de Moïse. 165
» IV. Faux commentaire d'un philosophe. 167
» V. L'homme est-il né bon ? Sentiment des Pères. 169
» VI. *Première objection.* Ce dogme est injurieux à la bonté de Dieu. *Deuxième objection.* Effets du baptême. 174
» VII. *Troisième objection.* Pourquoi Adam fut-il pécheur ? *Quatrième objection.* La concupiscence est naturelle. *Cinquième objection.* La défense n'étoit qu'un avis. *Sixième objection.* La peine seroit trop cruelle. 177
» VIII. Promesse de la rédemption ; notions générales de la miséricorde de Dieu. 179

Chapitre VIII. Des fondemens de la morale ou de la loi naturelle. 182
§ I. Divers systèmes des philosophes. *id.*
» II. Différence entre la sensibilité physique et le sentiment moral. 185
» III. Entre la douleur et les remords. 187
» IV. Entre leurs signes et leurs effets. 189
» V. Uniformité du sentiment moral. 190
Article I. La morale ou la loi naturelle est fondée sur la volonté de Dieu, législateur du genre humain. 193
§ I. *Première preuve.* La révélation primitive. *id.*
» II. *Deuxième preuve* sentiment des anciens philosophes. 194
» III. *Troisième preuve.* Aveux des stoïciens. *Quatrième preuve.* La providence. 196
» IV. *Cinquième preuve.* La conduite des législateurs. *Sixième preuve.* Fausseté des autres systèmes. 198
» V. *Première objection.* La morale doit être fondée sur la nature. 199
» VI. *Deuxième objection.* Il n'y a point de rapports moraux entre Dieu et nous. 201
» VII. *Troisième objection.* Il faut des notions constantes et invariables. 203
» VIII. *Quatrième obj.* La morale religieuse est impuissante. 205
» IX. *Cinquième objection.* Elle rend l'homme malheureux et méchant. 207
» X. *Sixième objection.* On ne définit point ce que c'est que la vertu. 209
» XI. *Septième objection.* Dieu ne nous doit rien ; nos actions sont nécessaires. 210
» XII. *Huitième objection.* La loi naturelle ôte la force aux lois civiles. 212
Article II. Système des pyrrhoniens sur la morale. 214
§ I. Exposition et réfutation de ce système. *id.*
» II. Usages absurdes et injustes chez les différentes nations. 217
» III. Examen de ces faits ; anthropophages, etc. 219
» IV. Meurtre des vieillards ; vol. 221
» V. Usages contraires à la pudeur. 223
» VI. C'est une réfutation du sentiment des matérialistes. 225
» VII. *Première objection.* Il n'y a point de sentimens ni de principes innés. 227
» VIII. *Deuxième objection.* Le sens moral est un préjugé. *Troisième objection.* Il n'est pas général. 230
» IX. *Quatrième objection.* Les passions sont la voix de la nature. 232
» X. *Cinquième objection.* Il n'est pas démontré que l'homme soit né pour la société. 135
» XI. *Sixième objection.* Le vice est aussi avantageux que la vertu. 236

Article III. Examen du système de morale des matérialistes. 239
§ I. Il est fondé sur l'intérêt. *id.*
» II. Conséquences qui en résultent. 242
» III. Aucun motif solide de pratiquer la vertu. 244
» IV. Réfutation de ce système. *Première preuve.* Il suppose l'athéisme. *Deuxième preuve.* Il met l'homme au rang des brutes. 246
» V. *Troisième preuve.* Il est impraticable. *Quatrième preuve.* Il canonise tous les vices. 248
» VI. *Cinquième preuve.* Ses funestes effets. 250
» VII. *Sixième preuve.* Les anciens l'ont réfuté, ses partisans mêmes en rougissent. 252
» VIII. Conséquences qu'ils sont forcés d'avouer. 254
» IX. *Première objection.* Un athée a des notions invariables de la vertu. 256
» X. Examen de ces notions. 258
» XI. Ces motifs sont plus solides pour un homme qui croit en Dieu. 260
» XII. La révélation les propose. 261
» XIII. *Deuxième objection.* Les moralistes condamnent les motifs humains. 263
» XIV. Les idées du juste et de l'injuste ne viennent point des sensations. 265
Article IV. Système de la morale des Stoïciens. 269
§ I. Ce système n'est pas solide. *id.*
» II. La raison ne fonde point une obligation. 273
» III. *Première objection.* Le *dictamen* de la conscience impose un devoir. 275
» IV. *Deux. objection.* Les Stoïciens ont été très-vertueux. 277
» V. Foiblesse des maximes de morale philosophique. 279
» VI. Suite fatale des disputes sur la morale. 281
« VII. Les matérialistes retombent dans le pyrrhonisme. 283
Chapitre IX. De la morale religieuse et des devoirs que la loi naturelle impose à l'homme. 287
§ I. La morale philosophique pèche essentiellement par l'irréligion. *id.*
» II. Avantage de la morale religieuse. 289
Article I. Le culte de Dieu est un devoir de la loi naturelle, et un lien de société ; c'est à Dieu de le prescrire. 291
§ I. Le culte de Dieu est aussi ancien que le monde. *id.*
» II. Dieu est notre bienfaiteur ; il n'est point de nations athées. 293
» III. La religion ne vient point du raisonnement, mais de l'instinct. 295
» IV. Elle a précédé la philosophie, et fondé la société. 297
» V. Nécessité du culte extérieur. 300
» VI. Il est enté sur la nature humaine ; faux reproche d'un déiste. 302

» VII. Il a présidé aux premières sociétés. 306
» VIII. Fêtes, sacrifices, expiations, mariages, honneurs funèbres. 308
» IX. Relation entre le dogme, la morale, la société et le culte. 313
» X. Les abus dans le culte prouvent la nécessité de la révélation. 315
» XI. *Première objection.* Un Dieu incompréhensible ne fonde aucun culte. 318
» XII. *Deuxième objection.* L'idée de Dieu est arbitraire. 320
» XIII. *Troisième objection.* La religion lui suppose des attributs contradictoires. 321
» XIV. *Quat. objection.* Elle n'influe point sur les mœurs. 324
» XV. *Cinquième objection.* Elle rend l'homme malheureux, paresseux et timide. 328
» XVI. *Sixième objection.* Elle détruit la morale, divise les hommes, les rend cruels. 331
» XVII. Mêmes reproches contre le gouvernement. 334
Article II. Du doute volontaire ou de l'indifférence en matière de religion. 338
§ I. L'indifférence équivaut à l'irréligion formelle. *id.*
» II. Cela est prouvé par la manière de parler des sceptiques. 340
» III. Leur doute volontaire ne peut conduire à la vérité. 343
» IV. On ne doit pas exiger des démonstrations géométriques. 346
» V. Argument de Pascal et de Locke mal réfuté. 349
» VI. Autre réfutation peu solide. 353
Article III. De la nécessité de l'éducation religieuse. 355
§ I. Dieu a voulu que la religion se perpétuât par l'éducation. *id.*
» II. Ce plan négligé a fait naître les fausses religions. 358
» III. Un plus grand malheur est l'irréligion formelle. 360
» IV. L'éducation ne nuit point à la liberté de l'examen. 364
» V. Inconvéniens d'une éducation sans religion. 366
» VI. Les erreurs d'un enfant sont moins pernicieuses. 369
» VII. L'auteur d'Emile s'est réfuté sur ce point. 371
» VIII. Exemple tiré des peuples sauvages. 373
» IX. L'examen n'est interdit à personne. 374
Article IV. De la tolérance en fait de religion. 378
§ I. Différens sens du mot de tolérance. *id.*
» II. Elle est limitée par les incrédules mêmes. 381
» III. Ils conviennent qu'elle est impossible et pernicieuse. 384
» IV. Preuves de cette vérité. 386
» V. Aucun peuple n'a été tolérant. 388
» VI. La plupart ont donné dans l'excès contraire. 391
» VII. *Première objection.* Le milieu entre les deux excès est impossible. 392
» VIII. *Deuxième objection.* Il est injuste de punir un homme pour des opinions. 394

» IX. *Troisième objection.* Les opinions ne sont dangereuses qu'autant qu'on les gêne. 395
» X. *Quatrième object.* Toute religion doit être permise. 398
» XI. *Cinquième objection.* Les Grecs étoient tolérans. 399
» XII. *Sixième object.* La liberté régnoit sur les théâtres. 401
» XIII. *Sept. objection.* L'incrédulité étoit soufferte à Rome. 404
» XIV. *Huitième objection.* Les Juifs y étoient tolérés. 406
» XV. Raisons qui ont fait bannir de la Chine le Christianisme. 408
Chapitre X. Des devoirs que la loi naturelle impose à l'homme envers lui-même. 410
§ I. Erreurs des incrédules sur ce point. *id.*
Article I. L'homme est obligé par la loi naturelle de conserver sa vie ; il ne lui est pas permis de se détruire. 412
§ I. *Première preuve.* La vie est un bienfait de Dieu. *id.*
» II. *Deuxième preuve.* L'homme se doit à la société. 415
« III. Mauvaise excuse tirée du matérialisme. 417
» IV. Prétendue nécessité de toutes nos actions. 419
» V. Le pacte avec la société n'est point conditionnel. 421
» VI. Faux prétexte pour le rompre. 423
» VII. Sophismes de l'auteur des lettres Persannes. 425
» VIII. Faux raisonnemens dans le roman de la nouvelle Héloïse. 427
» IX. La vie vient de Dieu, et n'est jamais un mal. 428
» X. Ce que l'on doit penser des suicides romains. 430
» XI. Un malheureux n'est point inutile au monde. 432
» XII. La Bible approuve-t-elle le suicide. 434
» XIII. Exemples de morts volontaires dans l'Ecriture. 436
» XIV. La doctrine des incrédules sur le suicide est détestable. 439
Article II. Un devoir naturel de l'homme est de vaincre ses passions. 440
§ I. Equivoque du mot *passion ;* preuves du devoir de l'homme. *id.*
» II. Examen des passions principales ; l'orgueil, l'ambition. 443
» III. L'avarice, la jalousie. 446
» IV. La volupté ou l'amour du plaisir. 447
» V. L'intempérance, la colère, la vengeance. 450
» VI. La paresse et l'oisiveté. 452
« VII. Contradiction de la morale des matérialistes. 454
» VIII. Est-il possible de corriger le caractère naturel ? 457
» IX. Réflexions de quelques philosophes. 459

FIN DE LA TABLE DU TROISIÈME VOLUME.

LIVRES DE PIÉTÉ, *etc.*,

Qui se trouvent chez le même Libraire.

TRAITÉ historique et dogmatique de la vraie religion, avec la réfutation des erreurs qui lui ont été opposées dans les différens siècles, par M. l'abbé Bergier, chanoine de l'église de Paris, confesseur du roi, etc., etc. Nouvelle édition. 10 vol. in-12. Prix de chaque volume, 1 fr. 60 cent.

Abrégé de la pratique et de la perfection chrétienne, de Alp. de Rodriguez. 2 vol. in-12.

Ame affermie. — Ame sur le calvaire. — Ame contemplante. — Ame éclairée. — Ame élevée à Dieu. — Ame embrasée. — Ame fidèle. — Ame intérieure. — Ame religieuse. — Ame sanctifiée, par M. l'abbé Baudrand. in-12. chaque vol. bien relié. — 2 fr. 50

Ame unie à Jésus-Christ. 2 vol. in-12. rel. — 5 fr.

Ame pénitente, ou Nouveau pensez-y bien. in-24. rel. — 80 cent.

Anecdotes chrétiennes, par l'abbé Reyre. 2 vol. in-12.

Année affective, par Avrillon. in-12.

Année apostolique, par l'abbé Duquesne. 12 vol. in-12. — 12 fr.

Année heureuse. in-12.

Antiphonale romanum. in-12. 1824. rel.

Apologétique de Tertullien, traduite par l'abbé Meunier. in-12. — 2 fr. 25 c.

Avis catholique touchant la véritable dévotion à la sainte Vierge. in-24.

Sainte Bible, traduite en français, par De Sacy, 4 vol. in-12.

Biblia sacra. 1 vol. in-8. — 5 fr.

Biblia sacra cum notis Menochii. 12 vol. in-8. — 3 fr. 50 c. le volume.

Bibliotheca Sacerdotum parvula, continens:

Augustini meditationes et soliloquia. in-32.
Augustini confessiones. in-32.
Concilium Tridentinum. in-32.
De imitatione Christi. in-32.
Novum Testamentum. in-32.
Le même. in-24.
S. Gregorii Magni Papæ primi de curâ pastorali liber.

Tous ces volumes sont très-bien exécutés.

Breviarium romanum. 4 vol. in-18. 1825,
Relié en veau noir, doré sur tranche.
Relié en maroquin noir.
Bréviaire des Laïques. in-18. relié.
Cantiques de St.-Sulpice, avec musique. in-18.
Catéchisme philosophique de Feller. 3 vol. in-12. portr. 1825.
Certitudes des preuves du Christianisme, par Bergier. in-12.
Chrétien brûlant d'amour de Jésus-Christ. in-12.
Chrétien sanctifié. in-12.
Combat spirituel. in-24. rel
Conférences ecclésiastiques d'Angers. 26 vol. in-12. — 52 fr.
Le Comte de Valmont ou les égaremens de la raison, suivi de la théorie du bonheur. Nouvelle édition, orné de douze gravures. 6 vol. in-12. jolie édition.
Conversion du pécheur, par Salazar. in-12.
La Couronne de l'année chrétienne, par Abelly. 2 v. in-12.
Déisme réfuté, par Bergier. 2 vol. in-12.
Les devoirs du Chrétien envers Dieu et les moyens de pouvoir bien s'en acquitter, par Lasalle. Gros vol. in-12. de 350 pages. cartonné. 95 cent.
Dictionnaire des hérésies, par Pluquet. 2 vol. in-8.
Dictionnaire de théologie, par Bergier. 8 vol. in-8.
Dictionnaire philosophique de la Religion, par l'abbé Nonnote. 4 vol. in-12.
Discours sur l'histoire universelle, par Bossuet. 2 vol. in-12.
Dissertations sur le prêt à intérêt, par Pagès. in-12.
Doctrine chrétienne, par Lhomond. in-12.

Erreurs de Voltaire, par Nonnotte. 3 vol. in-12.
Esprit du Christianisme, par Nepveu. in-12.
Esprit consolateur. in-12.
Esprit de St.-François de Sales. 2 v. in-12.
Esprit du sacerdoce, par l'abbé Harel. 2 vol. in-12.
Essai sur l'indifférence en matière de religion, par M. l'abbé F. de la Mennais. Paris. 4 v. in-8.—24 f.
Le même ouvrage se vend à Paris 32 francs.
Etudes d'un philosophe chrétien. in-8.
Exercice de dévotion au sacré cœur de Jésus. in-18. relié.
Exercices de piété et règle de conduite pour un séminariste. Nouvelle édition. gros in-32.
De l'existence de Dieu, par Fénélon. in-12.
Le même, par Bullet. in-12.
Explication sur le catéchisme qui est en usage dans les diocèses de Liège, Cambray, Namur, etc. par P.-J. Henry. 2 vol. in-12. belle édit. 1825. — 3 fr.
Le fidèle au pied de la Croix ou méditations en forme de prières sur les principaux sujets de piété. Par le prince Alexandre de Hohenlohe.
Fondemens de la foi, par Aymé. 2 vol. in-12.
Graduale romanum. in-12. 1824.
Histoire de la Belgique, par J.-J. Smet, régent de rhétorique au collège d'Alost. 2 vol. in-12. — 4 fr.
Histoire de l'Eglise, par Lhomond. in-12.
Histoire de la Religion, par le même. in-12.
Histoire de l'Eglise, par Bérault-Bercastel. 16 vol. in-8. — Le volume 4 fr.
Histoire véritable des temps fabuleux, par Guérin-Durocher, suivie de l'Hérodote historien du peuple hébreu. 5 vol. in-8. — 20 fr.
Cours d'instructions familières, pour les dimanches, les fêtes et autres principales fêtes de l'année, par M. Bonnardel. 8 v. in-12. belle édit. 1824.—16 fr.
Instruction sur le rituel, de Toulon. 8 v. in-12. — 16 fr.
Instruction de Toul. in-12.
Introduction à la vie dévote. in-12.
Lettres de quelques juifs à M. De Voltaire, par M. Guénée. 3 vol. in-12.

Liber Psalorum cum notis, etc., à Bellanger. in-12. nouvelle edition, dans laquelle on a remis les anciennes préfaces, etc. — 3 fr.
Livre d'or ou l'humilité pratique. in-24.
Manuel du pénitent. in-18. relié.
Manuel du séminariste. 2 vol. in-12.
Méditations de Beuvelet. 5 vol. in-12. — 8 fr.
Méditation sur la passion de N.-S., par Liguori. in-18 — 40 cent.
Mélanges de Feller. 4 vol. in-8. — 20 fr.
Memoriale vitæ sacerdotalis. in-18. — 2 fr.
Méthode de plain-chant. in-12. relié. — 3 fr. 65 c.
Miroir du clergé. 2 vol. in-12.
Missionnaire paroissial, par Chevassu. 4 vol. in-12. — 6 fr.
Modèle de perfection chrétienne. in-12.
Mois de Marie. in-32. jolie édition.
Nouvel abrégé des méditations du P. Louis Dupont, ou l'art de méditer, réduit dans une pratique aisée, par le P. Nicolas Frizon, de la Compagnie de Jésus. 4 vol. in-12. — 9 fr.
OEuvres choisies de Bossuet. 3 vol. in-8. — 12 fr.
OEuvres de Bourdaloue. 16 vol. in-8. belle édition. — Le vol. 4 fr.
OEuvres complètes de Fénélon. 12 vol. in-8. superbe édition, ornée du portrait de l'auteur.
OEuvres spirituelles de Fénélon. 4 vol. in-12.
OEuvres complètes de Fléchier. 10 vol. in-8. superbe édition. ornée du portrait de l'auteur.
OEuvres complètes de l'abbé Proyart. 17 v. in-12.
OEuvres de M. l'abbé Carron : l'Art de rendre heureux ce qui nous entoure. in-18. — L'Heureux matin de la vie. in-18. — Les nouvelles héroïnes chrétiennes. 2 vol. in-18. — Route du bonheur. in-18. — Beau soir de la vie. in-18.
Du même auteur : Pensées ecclésiastiques. 12 vol. in-18.
» Pensées chrétiennes. 12 vol. in-18.
» Recueil de cantiques. in-18.
» Trésor de la jeunesse chrétienne. in-18.
» Modèle du clergé. 2 vol. in-12.

OEuvres complètes de Massillon. 14 vol. in-8. belle édition. — Le vol. 4 fr.

Ouvrages de M.r l'abbé Marguet.

Essai sur le blasphème. in-18.
Essais sur la violation des lois de l'abstinence et du jeûne. in-18.
Traité sur la nécessité des sacremens de pénitence et d'eucharistie. in-18. — 90 cent.
Traité sur la sanctification du dimanche. in-18.

Ouvrages de M.r Hulot.

Instructions sur les spectacles. in-32.
Instructions sur les mauvaises chansons. in-18.
Instructions sur la danse. in-18.

Officia propria diœcesis Tornacensis. in-12.
Supplementum proprio officiorum ecclesiœ Tornacensis accommodatum. in-12.
Opera liturgica, studio R. D. Romsee. 5 tom. 4 vol.
Parfait adorateur du sacré cœur de Jésus, par Nicolet. in-12.
Prière du Sanadon. in-18.
Pensées théologiques de Jamin. in-12.
Pensées et réflexions chrétiennes pour tous les jours de l'année, par le R. P. F. Nepveu, de la compagnie de Jésus, 4 vol. in-12. — 7 fr. 50.
Nouveau Pensez-y bien. in-24. relié.
Philosophie de Lyon. 3 vol. in12.
Pratique de la perfection chrétienne et religieuse, par Alp. Rodriguez. 6 vol. in-12.
Preuves incontestables de la vérité de l'Eglise Catholique Romaine. in-8. —
Prônes réduits en pratique pour les dimanches et les principales fêtes de l'année, par Billot. 5 vol. in-12.
Prônes pour tous les dimanches de l'année, par le P. Richard. 4 v. in-12.
Les Psaumes traduits en français, par Bertier. 5 v. in-12.

Réflexions, Sentimens et Pratiques de piété, par Baudrand, in-12.

Du règne des vrais principes. in-12.

Réponses critiques à plusieurs difficultés opposées par les nouveaux incrédules, par Bullet. 4 vol. in-12.

Rituale ad usum Diœcesis Cameracensis. in-4.

Relié en basane. — 12 fr.

Id. en parchemin. — 11 fr.

Broché. — 9 fr. 50 c.

Sermons, panégyriques et discours de M.r F.-X. De Feller. 2 v. in-8.

Sermons du R. P. Richard, pour tous les Dimanches de l'année. 4 vol. in-12.

Souffrances de N. S. J.-C., par Thomas, traduit du portugais par Alleaume. 3 vol. in-12.

Theologia ad usum seminariorum, auctore Petro Dens. 7 vol. in-8.

Thesaurus biblicus, à D. Merz, 2 vol. in-8. belle édition.

Thesorus Patrum floresque Doctorum, curâ et opere plurimorum rebus sacris addictorum. 10 vol. in-8. belle édition.

Traité de l'amour de Dieu, par St.-François De Sales. 2 vol. in-12.

Traité de la confiance en la miséricorde de Dieu. in-12.

Traité de l'office divin, par Collet, in-12.

Traité des saints mystères, par le même. 2 vol. in-12.

Traité de la paix intérieure, par le R. P. Lombez. in-12.

Les véritables actes des Martyrs, par le R. P. Thierry Ruinart. 3 vol. in-12.

Véritables motifs de confiance en la S.te Vierge. in-18.

Vies abrégées des Pères, des Martyrs, etc., de Godescard. 4 vol. in-12. — 8 fr.

Vies des Peres, des Martyrs, etc., par Godescard. 16 vol. in-12. nonvelle édition. — 36 fr. 75 c.

Vies des Saints, avec une prière et une une méditation. in-12.

Vie de la bienheureuse mère de Chantal, par Marsollier. 2 vol. in-12.
Vie de St.-François de Borgia. 2 vol. in-12.
Vie de St.-François-Régis. in-12.
Vie de St.-François de Sales. 2 vol. in-12.
Vie de St.-François-Xavier, 2 vol. in-12.
Vie de St.-Ignace de Loyola. in-12.
Vie de St.-Louis de Gonzague. in-12.
Vie de St.-Vincent de Paul. in-12.
Visites au saint Sacrement. in-18.

Petites brochures propres à inspirer à la Jeunesse le goût de la vertu.

Le Miroir fidèle, ou la théorie et la pratique de la connaissance de soi-même. Par le R. P. Pinamonti, de la compagnie de Jésus. vol. in-24. 1827. avec approbation. 30 centimes.
Attachement à la Religion surtout nécessaire dans nos temps malheureux. vol. in-24. avec approbation.
Maximes chrétiennes dont chacune peut servir de sujet d'une sérieuse et profonde méditation. vol. in-24. avec approbation. 10 centimes.
Sentences tirées de la Vie des Saints et Saintes de l'année, qui pourront servir chaque jour de sujet de méditation. vol. in-24. avec approbation. — 10 cent.
Dialogue sur la danse. vol in-24. Avec app. — 10 c.
Dialogue sur le blasphème. vol. in-24. Avec approbation. — 10 cent.
Rapport sur l'apparition d'une Croix lumineuse dans la paroisse de Mignée, le 17 Décembre 1826. Avec approbation. — 10 cent.
Manière utile de prier par la méditation. Avec approbation. — 4 cent.
De la confiance en la miséricorde de Dieu, opposée aux défiances et aux pusillanimités. vol. in-24. avec approbation. — 10 cent.

PROV. TORONTINAE

Abrégé ou précis des motifs da notre croyance. Par M. l'abbé de la Hogue, avec approbation. 10 c.
Visites au très-saint Sacrement de l'Autel, avec approbation. — 10 cent.
Lectures édifiantes, avec approbation. 10 c.

BX 1750 .A1 B465 1827 v.3
SMC
Bergier. M.
Traite historique et
dogmatique de la vraie
religion
47231428